AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

INSTITUTO ECUATORIANO DE ANTROPOLOGIA
SECCION
Quito – Ecuador

Vol.
XIX

Núm
2

ABRIL, 1959
MEXICO, D. F.

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Teléfono 10-15-68 — Niños Héroes, 139 — México 7, D. F.

CONSEJO DIRECTIVO:

Bolivia, Presidente: *Raúl Lema Peláez.*
Guatemala, Vicepresidente: *Arturo Ramírez Pinto.*
Argentina: *Mariano F. G. Quesada.*
Brasil: *Carlos Martins Thompson-Flôres.*
Colombia: *Daniel de Brigard Herrera.*
Costa Rica: *Alejandro Alvarado Piza.*
Ecuador: *Ruperto Alarcón Falconi.*
El Salvador: *Carlos Adalberto Alfaro.*
Estados Unidos: *Alex G. Jácome.*
Honduras: *Gilberto Bendaña Ulloa.*
México: *Jaime Torres Bodet.*
(Delegado Alterno: *Enrique García Gallegos*).
Nicaragua: *Enrique Fernando Sánchez.*
Panamá: *José B. Calvo.*
Paraguay: *Natalicio González.*
Perú: *Germán Aramburú Lecaros.*
Venezuela: *Diego Córdoba.*

COMITÉ EJECUTIVO:

Brasil, Presidente: *Carlos Martins Thompson-Flôres.*
Colombia: *Daniel de Brigard Herrera.*
Honduras: *Gilberto Bendaña Ulloa.*
México: *Jaime Torres Bodet.*
(Delegado Alterno: *Enrique García Gallegos*).
Paraguay: *Natalicio González.*

Director: MANUEL GAMIO

Subdirector: MIGUEL LEÓN-PORTILLA

EL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO, establecido por el Primer Congreso Indigenista Interamericano (1940), tiene su base legal en una Convención y está financiado mediante cuotas de los Gobiernos ratificantes. El **Instituto** intercambia informes sobre la vida indígena y métodos para mejorar sus condiciones sociales y económicas; inicia, dirige y coordina estudios relacionados con la solución de problemas indígenas y que contribuyan a un mejor conocimiento de la vida de éstos.

THE INTER-AMERICAN INDIAN INSTITUTE, established by the First Inter-American Indian Congress (1940), has its legal basis in a Convention and is supported by quotas from ratifying governments. It serves as a clearing house for information on Indians and on methods of improving their social and economic conditions, and initiates, directs and coordinates studies applicable to the solution of Indian problems or contributing to better knowledge of Indian life.

AMERICA INDIGENA

Publicación trimestral para fomentar el intercambio de informaciones acerca de la vida indígena actual y de la política y programas que se están desarrollando en su favor. El BOLETÍN INDIGENISTA es suplemento también trimestral de la Revista, en el cual se publican noticias sobre asuntos indígenas de América. La suscripción anual de ambas revistas es de:

	México
Regular	$ 32.00
Patrocinador	$ 80.00

Is a quarterly publication designed to foster the interchange of information on the life of Indians today and the policies and programs being developed on their behalf. Its supplement is the BOLETIN INDIGENISTA, which reports trimestrally on current events in Indian affairs throughout the Americas. The subscriptions costs for both publications are as follows:

	Otros países
Regular	4.00 Dols
Sponsoring	10.00 Dols.

AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Director: MANUEL GAMIO

Subdirector: MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Vol. XIX | MEXICO, D. F., ABRIL, 1959 | NUM. 2

SUMARIO

EDITORIAL:

¿América Latina o América Indoibérica? 83

Latin America or Indo-Iberian America? 84

ARTÍCULOS:

A obra indigenista de Rondon, por *Darcy Ribeiro* 85

Indígenas de Guatemala, por *Juan de Dios Rosales* 115

Mixtec Medical Beliefs and Practices, by *Cornelia Mak* 125

El chaneque en el folklore y en la salud, por *Héctor García Manzanedo* y *Catalina G. de García* 151

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Legislación Boliviana del Indio. Recopilación 1825-1953, por José Flores Moncayo. Legislación Agrario-Indigenal, por Miguel Bonifaz *(Juan Comas)* 159

Documentos inéditos para la Historia de Colombia, coleccionados en el Archivo General de Indias de Sevilla, por Juan Friede *(Samuel Jaramillo Giraldo)* 160

COLABORADORES

Darcy Ribeiro, brasileño. Antropólogo, miembro del Conselho Nacional de Proteção aos Indios. Especialista en el estudio de las culturas selvícolas de América, ha realizado numerosos trabajos de campo en su país. Autor de importantes trabajos entre los que se destacan *Culturas e Línguas Indígenas do Brasil, Arte Plumária dos Indios Kaapor,* etc.

Juan de Dios Rosales, guatemalteco. Antropólogo, actual Director del Instituto Nacional Indigenista de Guatemala. Autor de numerosos trabajos e informes de actividades del mencionado Instituto Indigenista de Guatemala.

Cornelia Mak, norteamericana. Miembro del Instituto Lingüístico de Verano. Ha hecho varios trabajos de campo, así como investigaciones lingüísticas entre los indígenas de la Mixteca Alta, Oaxaca. Entre sus trabajos publicados pueden mencionarse "A Comparison of Two Mixtec Tonemic Systems" y "The Tonal System of a Third Mixtec Dialect" en *International Journal of American Linguistics.*

Héctor García Manzanedo y Catalina G. de García, mexicanos. Antropólogos, con estudios en la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México. Han colaborado con el *Instituto Indigenista Interamericano,* con el Instituto Nacional Indigenista de México y con el Museo de Artes e Industrias Populares del mismo país. Formaron parte de la sección de Antropología de la Dirección de Estudios Experimentales en la Secretaría de Salubridad Pública de México. Entre sus trabajos publicados está *Santiago Tuxtla, Ver.; Culture and Health,* escrito en colaboración con la Dra. Isabel Kelly.

EDITORIAL

¿AMÉRICA LATINA O AMÉRICA INDOIBÉRICA?

¿Por qué generalmente se denomina América Latina a la extensa región que se extiende desde el Río Bravo o Río Grande, que forma en gran parte el límite entre los Estados Unidos y México, hasta el sur de Argentina y Brasil? ¿Por qué entonces no se llama América Anglosajona a la parte del Continente que está comprendida desde ese río hasta los límites septentrionales de Canadá?

La denominación América Latina puede sugerir que quienes habitan tan gran extensión territorial son individuos que descienden únicamente de los llamados pueblos latinos europeos, pero esto no es exacto, pues en ella hay más de cien millones de indios y mestizos. Desgraciadamente, la situación económico-cultural de éstos ha correspondido siempre a tan bajos niveles que nunca han podido equipararse a las minorías sociales dirigentes, las cuales son en general de origen europeo. Sin embargo, indios y mestizos pugnan por elevar sus condiciones de desarrollo; pero, para que logren tales propósitos es indispensable que dichas minorías los ayuden de manera efectiva por medio de la elevación de jornales, dotación de tierras, alfabetización, etc.

Por todo lo anterior creemos que la denominación *América Indoibérica* es más lógica y expresiva que la de América Latina, puesto que sus habitantes descienden de indígenas y de antecesores de la Península Ibérica, o sea de españoles y portugueses.

El *Instituto Indigenista Interamericano* no es responsable por el contenido de los artículos firmados. Se autoriza la reproducción del material publicado en esta revista, siempre que se indique su procedencia.

EDITORIAL

LATIN AMERICA OR INDO-IBERIAN AMERICA?

Why is the name of Latin America generally given to the immense region extending from the Rio Bravo or Rio Grande (which serves in great part as the boundary between the United States and Mexico) to the south of Argentina and Brazil? Why then shouldn't that part of the continent which is included from this river to the northern reaches of Canada be called Anglo-Saxon America?

The name Latin America can suggest that those who inhabit this great territorial extension are individuals who descend only from the so-called Latin European peoples, but this is not exact, since among them are more than 100 million Indians and mestizos. Unfortunately, the economic-cultural situation of the latter has always been at such a low level that it has never been possible to judge them by the same standards as the directing social minorities, generally of European origin. Nevertheless, Indians and mestizos are struggling to raise their development conditions; but, in order to achieve these aims, it is indispensable that said minorities help them in an effective way by means of the raising of daily wages, grants of land, literacy campaigns, etc.

Because of the above, we believe that the name *Indo-Iberian America* is more logical and expressive than that of Latin America, since its inhabitants are descendents both of Indians and of ancestors from the Iberian Peninsula, or rather Spanish and Portuguese.

The *Inter-American Indian Institute* is not responsible for statements in signed articles. Permission to reproduce the materials published here is granted, provided due credit be given to authors and to this Magazine.

A OBRA INDIGENISTA DE RONDON

por DARCY RIBEIRO

Summary

In this article Darcy Ribeiro offers a sincere and true picture of the great Brazilian humanist and Indianist, Marshal Cândido Mariano da Silva Rondon, now deceased.

The Marshal's principal scientific and philosophic activities, directed toward the revindication of his country's native population, are described in detatil.

From his youth, Rondon headed numerous expeditions to territories, many of them unexplored, populated by hostile aborigenes, taking a group of scientists and soldiers. But his purpose was never destructive; on the contrary, his motto, "Die if necessary, but never kill", reflected his philosophy which carried him, by means of understanding and love, to success in the pacification of so many tribes, with which no white man before him had been able to make peaceful contact.

He took to the Indians instruction and protection, always respecting the essential values of their cultures, assuring them the legal possession of the lands they occupied, and which by right belonged to them. His work was transcendental and that of a humanist, recognized not only in his country but beyond its borders, and brought him well-deserved honors, as, for example, the changing of the name of the territory of Guaporé for that of *Territory of Rondônia,* comparable in size to Italy, which thanks to his efforts could be incorporated into national life.

In 1955, at the age of 90, he was raised to the rank of Marshal in the Brazilian army, and on January 19, 1958 he died in Rio de Janeiro, leaving his country the legacy of his impeccable example and of his humanist and Indianist teachings.

The author includes, at the end of the article, a selection from the large bibliography which exists on the life and work of Marshal Rondon.

Em sua última viagem a Mato Grosso, Rondon fez uma visita ao velho Cadete, chefe dos índios *Borôro*. Foi um encôntro singular de amigos que se conheciam há mais de sessenta anos, desde quando Rondon, no princípio de sua carreira militar e indigenista, chamou ao nosso convívio os *Borôro* de Garças.

Os dois velhos tomaram-se as mãos e, meio abraçados, falaram longamente na língua daquêles índios. A certa altura, Rondon voltou-se para alguem que o acompanhava e indagou:

—Sabe o que êle está dizendo? Me aconselha a vir morrer aqui, porque, diz êle, estando velho, não durarei muito e só os *Borôro* saberiam fazer o meu enterro.

Pouco tempo depois, morto Cadete, estivemos em Mato Grosso para orientar a documentação cinematográfica dos seus cerimoniais

fúnebres. Reunira-se tôda a tribo para aquela homenagem e muitos índios me perguntaram quando viria Rondon. Só se convenceram de que não compareceria ao ouvirem a gravação que levaramos, em que Rondon lhes dizia que íamos como seus olhos e seus ouvidos, para tudo ver e tudo ouvir, a fim de contar-lhe depois. Que êle estava velho e cansado, só por isto não ía também à despedida de Cadete. Graças a esta gravação pudemos não apenas assistir, mas também documentar em todos os seus detalhes, momentos do cerimonial que, até então sòmente índios haviam presenciado.

Acompanhei os funerais de Rondon no Rio, sei das homenagens que lhe foram prestadas em todo o país e como a notícia do seu falecimento repercutiu nas aldeias indígenas. O Brasil o perdeu conciente de que perdia a personalidade mais enérgica e mais generosa que nosso povo jamais produziu. Mas ainda me pergunto se Cadete, de certo modo, não teria razão. Tanto quanto filhos podem chorar aos pais, os índios o chorariam, concientes do grande vazio que se abriu com sua morte, dos perigos que, doravante, pesam sôbre suas vidas e suas terras, tantas vezes ameaçadas em termos de *se não fosse êsse Rondon.*

Ainda hoje poucos se capacitaram de que o amparo ao índio seja uma política oficial do Governo, uma exigência da opinião pública, uma imposição da lei e, não apenas, o fruto da obstinação de um homem, de Rondon. O seu devotamento de mais de meio século à causa indígena, fez dêle a personificação mesma desta causa. Colocando a serviço dela, seu prestígio nacional, duramente conquistado, de grande construtor de linhas telegráficas e de promotor das mais amplas pesquisas geográficas, geológicas, antropológicas, faunísticas e florísticas empreendidas em nosso país, êle conseguiu mais do que qualquer outro poderia alcançar.

Graças a Rondon, sobrevivem hoje dezenas de milhares de índios que teriam perecido sem o amparo que êle fez chegar às suas aldeias longínquas.

É a vida e a liberdade dêstes índios que se encontra, agora, sob ameaça e exige, para que sejamos dignos de Rondon, uma outra ordem de homenagem à sua memória: a vigilância mais alerta para as tentativas que fatalmente virão, de morte e de esbulho contra os índios e a ação mais enérgica para denunciá-las e impedí-las.

Rondon, o Humanista

No centro de Mato Grosso abre-se uma extensa região de campos cortados por palmais e matas em galeria que margeiam os rios e lagoas. São os campos do Mimoso, ocupados por descendentes de bandeirantes

paulistas mesclados com índios e negros. Depois de esgotadas as reservas de ouro de Cuiabá que os haviam atraído àquêles ermos, alí se instalaram como criadores de gado. Esta era, aliás, a única economia praticável em região tão isolada, porque só o gado poderia conduzir-se a si mesmo, através de milhares de quilômetros de simples picadas até os mercados da costa atlântica.

Na sesmaria de Morro Redondo, propriedade de seus avós, naquela região, nasceu a 5 de maio de 1865, Cândido Mariano da Silva Rondon. Para fazer seus estudos elementares foi levado a Cuiabá, onde, depois de licenciar-se professor primário, ingressa no exército, como soldado, a fim de seguir para a Escola Militar da Corte. Em 1890 graduado bacharel de Ciências Físicas e Naturais, é promovido a tenente do corpo do Estado Maior, sendo aproveitado como professor-substituto de Astronomia e Mecânica, a convite de seu mestre, o fundador da República, Benjamim Constant Botelho de Magalhães.

A carreira humanística de Rondon tem início em 1890 quando abandona a oportunidade que se oferecia de uma carreira de magistério, para servir no setor mais árduo do exército que era, àquela época, a construção das linhas telegráficas que ligariam o Estado de Goiás ao seu Estado natal, integrando-o no circuito telegráfico nacional. Já então, Rondon, movido por suas convicções filosóficas de positivista militante, age como o humanista que seria. Dirigindo-se a Mato Grosso longínquo, na verdade êle se orientava para a aplicação prática de postulados de Augusto Comte, uma vez que alí poderia imprimir à tropa sob seu comando, aquela feição construtiva que o filósofo francês propugnava para o advento do estado positivo.

Nêstes trabalhos, Rondon tem seus primeiros contátos com os índios e os coloca, de imediato, sob a proteção das tropas que comandava. Assim, consegue a pacificação dos *Borôro* de Garças que constuíam até então, sério obstáculo às comunicações entre Mato Grosso e Goiás e, ao mesmo tempo, eram vítimas de crueis trucidamentos. Em seguida, depára ou vai de encôntro aos remanescentes dos *Guaná,* dos *Índios Cavaleiros,* dos *Ofaié,* dos *Paresí,* fazendo demarcar suas terras, assegurando-lhes trabalho nas obras de construção das linhas telegráficas, instrução e o amparo de que careciam para sobreviver.

Até sua chegada aquêles índios estiveram entregues ao seu próprio destino, defendendo-se contra uma sociedade dotada de recursos infinitamente superiores que crescera como uma tormenta sôbre os territórios tribais. Até então a só existência dos índios numa região era motivo de inquietação e clamor. E quando acrescia uma circunstância qualquer, como a valorização econômica das terras que ocupavam, ou de si próprios como mão de obra, era a condenação.

Os que se opunham à expansão das frentes pioneiras que avançavam sôbre suas aldeias eram dizimados. Muitas vezes por chacinadores profissionais os célebres *bugreiros*, freqüentemente estipendiados pelos governos estaduais. Ainda mais dramático era o destino dos que se haviam submetido ao nosso convívio. Já incapazes de defender-se, experimentavam condições de penúria às quais nenhum povo poderia sobreviver.

Assim viviam, assim morriam os índios do Brasil de 1910. E isto não ocorria apenas em igarapés ignorados da Amazônia ou nos ermos do Brasil Central, mas às portas ou à distância de um dia de viagem, de cidades como São Paulo, Blumenau, Vitória e Ilheus.

Em 1906 vamos encontrar o Coronel Rondon amadurecido nêstes empreendimentos como militar, como engenheiro e como geógrafo, sendo incumbido de uma obra ainda mais arrojada. Pediam-lhe, agora, que atravessasse 250 léguas de sertões desertos do Noroeste de Mato Grosso e 300 léguas da floresta amazônica, nunca antes percorridos, para levar os fios telegráficos de Cuiabá ao Território do Acre, recentemente incorporado ao Brasil, fechando assim o circuito telegráfico nacional.

Rondon aceita a emprêsa que a muitos engenheiros e militares parecera inexeqüível o se propõe, ainda, ampliar seus encargos, a fim de proceder ao estudo científico da região que atravessaria em sua feição etnográfica, geográfica, florística e faunística. E, agora, já como indigenista militante, impõe uma condição inteiramente nova em empreendimentos desta natureza: exige que as populações indígenas desconhecidas que encontrasse na região a devassar, fiquem ao seu cuidado a fim de evitar que, mais uma vez, a penetração em um território novo, fosse acompanhada de calamidades e cruezas contra seus habitantes silvícolas.

Esta missão é que seria conhecida mais tarde como a Comissão Rondon, grandiosa emprêsa política e militar que tornou-se sob sua direção, o maior empreendimento científico e a maior cruzada humanística jamais tentada no Brasil.

Em meio aos trabalhos desta Comissão, Rondon é chamado pela Presidência da República e encarregado de organizar a expedição que deveria acompanhar ao Coronel Theodore Roosevelt, ex-Presidente dos Estados Unidos, através dos sertões do Brasil, do rio Paraná ao Amazonas. Aceitando a emprêsa, traça-lhe o roteiro, define os objetivos e a conforma de modo a não representar uma simples excursão venatórica, mas o cuidadoso levantamento de uma área inexplorada. Ao organizar a equipe da expedição, nela inclui os cientistas naturais e geógrafos que deveriam assegurar-lhe êste caráter.

Depois de levar a expedição a bom termo (1913-1914), desde o rio Apa, na fronteira com o Paraguai, até Belém do Pará, colocando nas cartas geográficas um rio, até então desconhecido, de mais de 1.000 quilômetros de curso, o Rio Roosevelt, ao invés de regressar à sua família, volta incontinenti, para Manaus. Daí prossegue rumo ao rio Jamari para retomar a chefia dos serviços telegráficos. Só um ano depois, e por terra, através de Mato Grosso, regressa ao Rio de Janeiro para balancear os resultados de seus últimos anos de trabalho.

Foram anos de ingentes esforços (1907-1917), de sacrifícios e de privações inenarráveis, mas, em compensação, cheios de realizações magníficas. Ao fim dos trabalhos, a Comissão construira 2.270 quilômetros de linhas telegráficas, a maior parte delas cortando regiões nunca antes palmilhadas por civilizados e através dos quais instalara 28 estações que seriam, no futuro, outros tantos povoados. Procedera ao levantamento geográfico de 50.000 quilômetros lineares de terras e de águas; determinara mais de 200 coordenadas geográficas; inscrevera nos mapas do Brasil cêrca de 12 rios até então desconhecidos e corrigira erros grosseiros sôbre o curso de outros tantos. Esta a obra sem paralelo do construtor e do geógrafo.

Mas a ela se devem acrescentar as contribuições de Rondon para o conhecimento etnográfico, lingüístico, geológico, botânico e zoológico, do Brasil interior. Para isto se fizera acompanhar de cientistas que seguindo as turmas construtoras realizaram um balanço da natureza brasileira que desafia comparação. Algumas das maiores figuras das ciências no Brasil obtiveram de Rondon suas maiores e melhores oportunidades de realizar pesquisas.

Dentre os colaboradores científicos das suas diversas expedições, contam-se nomes como *Edgar Roquette-Pinto* (antropólogo), *F. C. Hoehne, A. J. Sampaio, Alfredo Cogniaux, H. Harns* (botânicos), *J. G. Kuhlmann, Adolfo Lutz, Alípio Miranda Ribeiro, Adolfo Ducke, H. Von Ihering, Arnaldo Black, H. Reinisch, E. Stolle* (zoólogos), *Alberto Betim Pais Leme, Euzebio de Oliveira, Cícero de Campos, Francisco Moritz* (geólogos e mineralogistas), e *Gastão Cruls* (naturalista).

Esta pleiade de colaboradores é que permitiu a Rondon fazer da mais arrojada penetração jamais realizada através dos sertões inesplorados do Brasil, a melhor planejada e a mais fecunda. As coleções de artefatos indígenas (3.380), de plantas (8.837), de animais (5.676) e de minerais (?) que Rondon encaminhou ao Museu Nacional perfazem a maior contribuição feita àquela instituição em um século de existência. Os estudos de campo e a análise destas coleções dariam lugar a mais

de uma centena de publicações que colocam Rondon no primeiro plano como incentivador do desenvolvimento das ciências no Brasil.[1]

Maior, porém, que a obra do geógrafo, do engenheiro, do cientista, foi a humanística. Num tempo em que junto a zonas povoadas, próximo de grandes cidades os índios eram espingardeados como feras, Rondon, penetrando os sertões mais êrmos, fôra ao encôntro das tribos mais aguerridas do país, levando-lhes uma mensagem de paz e abriendo novas perspectivas nas relações das sociedades nacionais com os povos tribais. Através de sua ação humanística, Rondon provara que era possível chamar a tribo mais hostil ao convívio pacífico da sociedade brasileira, por métodos persuassórios. Sua equipe havia atravessado territórios das tribos mais temidas, nos quais ninguém antes ousara penetrar, sem jamais hostilizá-las, acabando por conquistar a confiança e a amizade dos *Nambikuára*, dos *Kepkiriwát*, *Parnawát*, *Urumí*, *Arikém* e, mais tarde, dos *Umotína*.

Os primeiros índios com que deparou a Comissão Rondon, foram os *Paresí*, marcados por séculos de contátos e violências dos civilizados. Nêles os bandeirantes e os primeiros povoadores de Mato Grosso, tiveram uma das fontes preferidas de escravos, por serem lavradores que fiavam e teciam o algodão para o fabrico de rêdes e panos. A beleza de suas mulheres despertou logo a atenção dos mineradores de ouro que em Mato Grosso, como em Goiás, só contavam nos primeiros anos com mulheres indígenas.

A Comissão encontrou os grupos *Paresí* mais próximos das povoações sertanejas, engajados na economia regional como extratores de produtos florestais e sujeitos à maior exploração. "De nada lhes valia serem de gênio docil e inoffensivo; muitas vezes foram perseguidos e trucidados por civilizados que assim procediam para ficar com o monopólio da exploração de seringaes em que elles se achavam estabelecidos desde tempos immemoriaes." [2]

À medida que avançava pelo território Paresí, indo de encontro aos grupos mais isolados, constatava Rondon que os índios eram mais numerosos, viviam melhor, gozando de mais fartura.

Como fizera antes com as tribos do sul, Rondon colocou os *Paresí* sob a proteção da Comissão, livrando-os da "opressão dos seringueiros, obstando a que os índios continuassem a ser perseguidos e enxotados, a ferro e fogo, das suas aldeias, expoliados de suas terras, roubados e depravados pela introdução da cachaça, com todo o seu triste cortejo

---

[1] Vide Alípio Miranda Ribeiro, *A Comissão Rondon e o Museu Nacional*, Rio, 1945 e, ainda, *O Catálogo Geral das Publicações da Comissão Rondon*. Conselho Nacional de Proteção aos Índios, Rio, 1946.

[2] *Missão Rondon*, Rio de Janeiro, 1916, pág. 264.

de misérias physicas e moraes". Convenceu aos chefes Paresí da conveniência de transferir-se a tribo para terras melhores, assegurando-lhes a propriedades delas e colocando-os, assim, mais perto das linhas telegráficas que lhes garantiriam trabalho bem remunerado.

Fundou escolas que alfabetizaram os *Paresí* e prepararam artífices e até telegrafistas, depois aproveitados nas estações da região. E, sobretudo, levantou o ánimo de tribo, pelo respeito à suas instituições e pelo acatamento às suas autoridades, impondo a todos os antigos exploradores êsse mesmo respeito. Assim, Rondon conquistava também a confiança daquêles índios que daí em diante foram seus mais preciosos guias no desbravamento das regiões que sòmente êles conheciam.

Em seguida a Comissão Rondon inicia a penetração no território dos *Nambikuára*. Desta tribo não se sabia mais que o nome a ela atribuido desde um século antes e as notícias dos violentos choques que tivera com todos os que tentaram invadir seu território. Eram descritos como índios antropófagos, em guerra contra tôdas as tribos circundantes.

Os *Nambikuára* seriam uma prova de fogo para os métodos persuassórios de Rondon. Ninguém, exceto êle, acreditava ser possível penetrar o território daquêles índios sem lhes mover uma guerra cruenta e ninguém esperava da Comissão Rondon, já assoberbada pelas dificuldades imensas do próprio empreendimento, que ela se fizesse pacìficamente. Em seu diário, referiendo-se àquela penetração, êle escrevia: "Ninguém exige de nós actos sublimes, de coragem e de abnegação; mas é nosso dever absoluto não juntarmos aos embaraços já existentes, outros que tornem ainda mais dificil a árdua tarefa de quem, no futuro, tiver forças para a vencer." [3]

À medida que a expedição avançava íam aumentando os sinais da presença daquêles índios: caminhos cada vez mais batidos, árvores onde haviam tirado mel com seus machados de pedra, acampamentos de caça recentemente abandonados e, finalmente, sinais de sua presença pressentidos bem próximos. Os *Nambikuára* vigiavam o avanço da tropa, mantendo-se, porém, sempre invisíveis.

As preocupações dos oficiais eram cada vez maiores, o encontro desejado era iminente, mas todos temiam pelos seus resultados. Apreensivo com o ânimo de seus soldados, Rondon registra em seu relatório: "Os expedicionários pouco dormiam. Muitos nos contaram ter ouvido, alta noite, rumo do sol poente sons parecidos com as flautas

[3] *Missão Rondon*, Rio, 1916, pág. 130.

dos índios, provenientes dalgum aldeiamento estabelecido para essa banda...

"O que não teria passado pelo espírito dos nossos soldados e tropeiros, cercados, nêstes êrmos, de indícios e vestígios dos Nhambiquaras nome que só por si basta para arrebatar as almas, mesmo as mais frias, às regiões povoadas de scenas pavorosas de anthropophagia, de que andam cheias as lendas secularmente entretecidas em torno desta nação de selvícolas? !" [4]

Êste era o mais grave problema de Rondon naquela penetração: o pavor de seus soldados. Gente aliciada da população sertaneja acostumada a matar índios com a naturalidade com que se abate caças, não podia conceber que devessem ser poupados, mesmo quando atacassem. Vinham sugestionados pelas histórias de massacres, ouvidas através de tôda a zona pioneira, cuja população vivia em guerra com aquêles mesmos índios. Nestas condições tôdas as preocupações eram necessárias para evitar o pânico diante de um ataque de índios, pois, se fosse revidado pelos soldados, poderia comprometer todo o empreendimento. Uma vez que se estabelecesse a luta, a Comissão só poderia romper os sertões pela guerra, matando índios e sofrendo, também, imensas perdas. O primeiro problema era o moral de sua própria tropa; mantê-la serena e conciente mesmo naquêles momentos em que o orgulho militar fosse excitado por um ataque inesperado.

O índio, por sua vez, não podia encarar a invasão indisfarçável do seu território, senão como um ato hostil. Tôda a tradição tribal, a experiência pessoal de cada um dêles só lhes ensinava que cada homem branco é um celerado pronto a trucidar, violentar, incendiar e roubar. Como convencê-los de que a Comissão era diferente de quantos magotes de seringueiros ou simples exploradores haviam tentado atravessar antes as suas terras, à fôrça de balas?

Para Rondon êste era um ponto de honra. Se a Comissão devesse transformar-se em fôrça trucidadora de índios, êle não teria aceito seu comando. Todavia estava certo de que os índios procurariam hostilizar a tropa e sua repulsa à idéia de ter de revidá-los o fazia redobrar a vigilância para frustrar-lhes qualquer oportunidade de ao menos tentar um ataque.

Acabrunhado por preocupações desta ordem, durante a penetração pelo território *Nambikuára,* Rondon escrevia: "...Que nós estamos invadindo suas terras, é innegavel! Preferiríamos pisal-as com o assentimento previo dos seus legitimos donos. Havemos de procurar todos os meios para lhes mostrar quanto almejamos merecer esse

[4] *Missão Rondon,* Rio, 1916, pág. 136.

assentimento e que não temos outra intenção senão a de os proteger. Sentimo-nos intimamente embaraçados por não podermos, por palavras, fazer-lhes sentir tudo isso."

"Elles nos evitam; não nos proporcionam occasião para uma conferencia, com certeza por causa da desconfiança provocada pelos primeiros invasores que profanaram seus lares. Talvez nos odiem também, porque, doponto de vista em que estão, de accordo com a sua civilização, todos nós fazemos parte dessa grande tribo guerreira que, desde tempos immemoriais lhes vem causando tantas desgraças, das quaes as mais antigas revivem nas tradições conservadas pelos anciãos." [5]

Realmente vieram os ataques. Os índios que rodeavam e seguiam a tropa contìnuamente, procurando ocasião para hostilizá-la, acabaram atacando e ferindo mais de uma vez aos expedicionários. Porém, a fôrça moral de Rondon e de seus oficiais foi capaz de conter a tropa e evitar revides, mesmo quando êle próprio foi alvejado pelas flechas *Nambikuára* e os soldados e oficiais mais se agitaram, tentando rechaçar ao ataque, a ordem foi mantida e a diretiva de Rondon ficou de pé: *Morrer se preciso fôr, matar nunca.*

Esta atitude pacífica aliada aos presentes que a Comissão vinha deixando em cada caminho de índios com que deparava, nos ranchos de caça, ou arrumados em jiraus onde pudessem ser encontrados, acabaram por convencer aos *Nambikuára* do ánimo amistoso dos expedicionários. Em 1910 o primeiro grupo se apresentou ao pessoal da Comissão, sendo acolhido com tôdas as mostras de amizade e largamente presenteado com brindes especialmente destinados para esta eventualidade. Poucos meses depois, todos os outros grupos se tinham confraternizado com a Comissão, apresentando-se às centenas, acompanhados de suas mulheres e filhos, em vários pontos da extensa região em que operava.

"Nem mesmo os velhos inválidos se quizeram privar da satisfacção de verem, com seus proprios olhos, os homens que appareciam assim, de repente, nas suas terras, com o poder de produzirem tão profunda e radical modificação nos seus habitos seculares, como essa que resulta da substituição dos instrumentos de pedra pelos de ferro." [6]

Seguiram-se esforços para lograr a pacificação total dos *Nambikuára* com as tribos que guerreavam, princialmente os *Paresí*, seus inimigos tradicionais e que haviam representado o papel de guias da Comissão, através dos sertões desconhecidos da Serra do Norte.

---

[5] *Missão Rondon*, Rio, 1916, pág. 131.

[6] Rondon, *Conferências*, Rio, 1916, pág. 150.

A fome de ferro que demovera as últimas resistências dos *Nambikuára* à confraternização, confirmaria sua fôrça junto de cada uma das tribos que a Comissão encontrou em seus caminhos. Uma delas, os *Kepkiriwát*, tendo deparado, segundo presumiu Rondon, durante suas andanças, com uma picada aberta pela Comissão a golpes de ferramentas, decidira, transferir-se para junto dela, na esperança de surpreender um dia a gente que dispunha de tão extraordinárias ferramentas. Para tribos que só contavam com machados de pedra, que cortavam, furavam, raspavam e poliam com instrumentos feitos de ossos, dentes e conchas; um arbusto decepado com um golpe de facão devia repressentar alguma coisa de extraordinário, capaz de aguçar vivamente sua curiosidade. Êstes índios confraternizaram-se com a Comissão em 1913. Eram, até então, inteiramente desconhecidos.

Nos dois anos seguintes, a Comissão Rondon entrou em relações com as tribos do rio Gy-Paraná. Eram povos de língua tupi que viviam em guerra com todos os vizinhos e, sobretudo, com os seringueiros que penetravam seu território, partindo do rio Madeira. Assim, a Comissão Rondon que deixara os últimos núcleos pioneiros de Mato Grosso a mais de dois milhares de quilómetros para traz, reencontrava a civilização em outra de suas frentes de expansão, aqui representada pela mesma violência sem freios contra os índios. Era a fronteira de expansão da economia extrativa da Amazônia que avançava como uma avalanche sôbre as tribos acoitadas naquêles ermos. E esta violência não tinha qualquer relação com a atitude dos índios, fossem agressivos ou dóceis, eram sempre tratados como feras.

Num dos afluentes do Gy-Paraná, Rondon ouviu a história de uma tentativa de pacificação de seringueiros, levada a efeito pelos índios *Rama-Rama*. "Cansados de tantos sofrimentos, os índios resolveram 'catequisar', 'amansar', ou se quizerem, 'domesticar' aquelle 'civilizado' sobre o qual certamente teriam opinião um tanto quanto parecida com a que muitas vezes vemos expender-se a respeito delles mesmos, isto é, a de ser um barbaro com instincto de fera. Mas ainda assim não se resolveram a matá-lo; preferiram os meios brandos e eis o que engendraram: o truculento seringueiro atravessava habitualmente certo rio, sobre uma pinguela. Dois *Rama-Rama* puseram-se a espera-lo bem ocultos, cada qual em uma das cabeceiras da rustica passagem. Vem o seringueiro barafusta por ali e quando está todo absorvido com as dificuldades naturais de semelhantes passos, levantam-se os índios fechando-lhe as saídas. Atonito, o homem perde a presença de espirito e nem mais se lembra da espingarda que traz a tiracolo. Porem, mais atonito deveria ter ele ficado, quando viu aquelles "selvagens' que o podiam acabar em um instante e com toda a segurança, estender-lhe as mãos

desarmadas, oferecendo-lhe frutas: eram os 'brindes' com que tentavam iniciar o trabalho de 'catequese do civilizado' " [7]

Mais adiante, já no vale do Jamary, a Comissão iria deparar com os *Arikém*, cuja atitude pacífica não os poupava da mais violenta perseguição dos seringueiros bolivianos e brasileiros que os desalojaram de seu antiguo território e os mantinham em constante inquietação.

Rondon, não podendo realizar sua pacificação procurou seus perseguidores e conseguiu convencê-los a assumirem uma nova atitude diante daquêles índios. O conselho foi seguido e pouco tempo depois os *Arikém* confraternizavam-se com todos os sertanejos da região, abrindo-lhes suas aldeias, adotando seus costumes a té aprendendo a exprimir-se em português com surpreendente rapidez.

A conseqüência dêste contáto indiscriminado e da atitude docil daquêles índios foi sua pronta contaminação por doenças como a gripe e a sifilis que provocaram violenta mortalidade, reduzindo a tribo, que contava 600 pessoas a 60 apenas em poucos anos. A par disto as crianças lhes foram tomadas para serem "educadas" na condição de *criados* tão comum na Amazônia. Assim os encontrou Rondon em 1913 quando voltou àquela região, sendo obrigado a adotar medidas enérgicas para sustar a extinção do grupo.

Difìcilmente se encontrará em tôda a amarga história das relações entre povos tribais e nações civilizadas um empreendimento e uma atitude que se compare a de Rondon. Mesmo os missionários mais piedosos que evangelizaram os índios do Brasil quinhentista, jamais abriram mão do braço secular. Ao contrário, sempre apelaram para êle como o único remédio para a "sujigação" do gentio tida como condição para a catequese. Em Rondon é o próprio braço secular, é o próprio exército que, em marcha pelos territórios indígenas, abre mão de sua fôrça para tornar-se cordura e compreensão. Por isto sua legenda MORRER, SE PRECISO FÔR, MATAR NUNCA, é, também, o ponto mais alto do humanismo brasileiro.

No correr dêstes trabalhos Rondon chamou ao nosso convívio mais de uma dezena de tribos até então virgens de contáto com a civilização. E, ainda, forjou uma equipe conciente da importância e da complexidade do problema indígena. Esta foi a escola indigenista brasileira onde se formaram aquêles que iriam dedicar-se ao Serviço de Proteção aos Índios. Todos haviam aprendido na escola de Rondon a não apelar jamais para a fôrça física ou para a compulsão moral, ainda quando atacados. Aprenderam, sobretudo, que mesmo a tribo mais aguerrida está sedenta de paz e confraternizará com a civilização desde

[7] Rondon, *Conferências*, 1946, Rio, pág. 99.

que se consiga convencê-la de que não está tratando com a mesma espécie de brancos com que até então se defrontara.[8]

Nos quinze anos de trabalhos das diversas comissões chefiadas por Rondon nos sertões de Mato Grosso e da floresta amazônica, perderam a vida, em serviço, dezenas de oficiais do Exército e cento e sessenta soldados e trabalhadores civis. Seus túmulos plantados ao longo das linhas telegráficas que construiram, dos picadões que abriram, dos rios que foram os primeiros a devassar, testemunham o esforço extraordinário que custou a incorporação dos sertões do Noroeste, da Rondônia, como seria mais tarde denominada, à nacionalidade.

Rondon, indigenista

A fereza dos conflitos que lavravam no interior do país entre índios e civilizados, por fôrça dos feitos de Rondon, acabou repercu-

---

[8] Muitos oficiais do exército depois de participarem das missões comandadas por Rondon no interior do país, orientaram-se para a carreira indigenista.

Queremos destacar os nomes de *Antônio Martins Estigarribia*, capitão de engenharia que abandonou a carreira militar para dedicar-se inteiramente ao Serviço de Proteção aos Índios, onde exerceu tôdas as funções. *Vicente de Paula Teixeira da Fonseca Vasconcelos* que dirigiu durante vários anos o S.P.I. e a quem coube reorganizá-lo depois do colapso que sofreu em 1930. *Nicolau Bueno Horta Barbosa* que foi um dos principais auxiliares de campo de Rondon e numa das expedições, tendo o pulmão vazado por uma flecha, ainda conseguiu manter o controle sôbre a tropa para impedir que revidassem ao ataque. Mais tarde devotou-se inteiramente aos índios do sul de Mato Grosso como chefe da Inspetoria local do S.P.I. *Alípio Bandeira* que se tornaria a mais eloqüente expressão literária da causa indígena e que, em colaboração com *Manoel Miranda*, procedeu aos estudos preliminares para a elaboração da legislação indigenista brasileira. *Júlio Caetano Horta Barbosa* que teve os primeiros contátos amistosos com os índios *Nambikuára, Boanerges Lopes de Souza*, um does colaboradores mais assíduos de Rondon, tanto na construção das linhas telegráficas de Mato Grosso (1910/1922) como na Inspetoria de Fronteiras e *Manoel Rabelo* organizador dos planos de pacificação dos índios *Kaingáng* de São Paulo —foram todos mais tarde, membros do Conselho Nacional de Proteção aos Índios.

Aos militares se juntaram desde a primeira hora, colaboradores civis como o *Dr. José Bezerra Cavalcanti* que respondeu pela direção executiva do S.P.I. desde sua criação até 1933, quando faleceu. O Professor *Luiz Bueno Horta Barbosa* que abandonou a cátedra da Escola Politecnica para dedicar-se exclusivamente ao Serviço de Proteção aos Índios e que foi o principal formulador dos princípios básicos da política indigenista brasileira. O *Dr. José Maria de Paula* que ingressando no S.P.I. quando de sua criação, nêle exerceu todos os cargos desde a chefia das inspetorias de índios dos Estados do Sul, até a Diretoria. *José Maria da Gama Malcher* que serviu ao S.P.I. com invulgar devotamento e capacidade, tanto chefiando as inspetorias do Pará e Maranhão, como na função de Diretor, de 1950 a 1954.

tindo nas cidades e obrigando o Governo a tomar conhecimento da existência e da gravidade do problema indígena. Chegara-se a um ponto em que não podia permanecer mais a dualidade escandalosa da civilização citadina, orgulhosa de suas conquistas materiais e morais e a realidade do interior onde prevaleciam, ainda, os métodos do século da conquista. Abrira-se uma brecha entre a mentalidade das cidades desvinculadas não só geográfica mas também històricamente das fronteiras de expansão e a atitude feroz dos que deparando com o índio, o viam como um obstáculo e precisavam figurá-lo como selvagem e sangüinário e feroz, para justificar, a seus próprios olhos, a própria ferocidade.

Enquanto para a gente das cidades o índio era o personagem de romance idílico, ao gôsto de José de Alencar, ou o herói épico à Gonçalves Dias, inspirados em Rousseau ou em Chateaubriand; no interior, o índio de verdade, era propositadamente contaminado de varíola, envenenado a estriquinina ou espingardeado.

A tomada de conciência, o desmascaramento desta contradição se deve a Rondon. Foi êle quem, trazendo dos sertões de Mato Grosso uma imagem nova e verdadeira do índio, substituiu a figura de Perí pela de um *Nambikuára* aguerrido e altivo, ou pela dos *Kepkiriwát* encantados pelos instrumentos super-cortantes da civilização, ou ainda, dos *Umotína*, dos *Ofaié* e tantos outros, levados a extremos de penúria pela perseguição inclemente que lhes moviam, mas, ainda assim, fazendo comoventes esforços para confraternizar com o branco.

Depois das jornadas de Rondon, da vitória prática dos seus métodos persuassórios junto a grupos aguerridos como os *Nambikuára*, não podiam manter-se mais aquelas velhas teses defendidas por tantos, da incapacidade do índio para a civilização, da inevitabilidade do uso da fôrça contra o índio arredio e hostil e, ainda, a conjura mais manhosa, de que a dizimação dos povos tribais, conquanto lastimável, seria uma imposição do progresso nacional e, assim, històricamente inexorável.

Em nome da falácia cientificista escamoteada nesta proposição, procurava-se explicar por graves razões históricas, por imperativos da natureza, o que não passava de vil cobiça de bandos de celerados que avançavam mata a dentro em busca de seringais ou castanhais, sempre prontos a exterminar o índio com que deparassem: de criadores que varriam o índio dos campos a ferro e fogo para destiná-los a seu gado; de colonos que se empenhavam em ocupar e usurpar terras em que viviam índios desde sempre e eram indispensáveis à sua sobrevivência.

A divulgação dos feitos de Rondon mobiliza as conciências e unifica as ações para um movimento nacional de salvação dos índios que

acaba por institucionalizar-se em 1910, no Serviço de Proteção aos Índios.

Chamado a organizar a nova instituição, Rondon aquiece, mas condiciona sua participação à obediência a certos princípios ditados por sua experiência prática e inspirados por sua posição filosófica. O órgão deveria ser de assistência, de *proteção* e não de *catequese*, que esta, pressupondo uma crença religiosa, não podia ser exercida pelo estado leigo. Todo proselitismo caberia à iniciativa privada, assegurando-se para isto ampla liberdade de pregação e de culto junto aos grupos indígenas.

Nessas bases é organizado o Serviço de Proteção aos Índios, instituido por uma lei em que pela primeira vez em todo o mundo, se estabelecia como princípio de direito, *o respeito ás tribos indígenas como povos que tinham o direito de se realizarem, conservar sua individualidade, professar suas crenças*, emfim, viver segundo o único modo que sabem viver, aquêle que aprenderam de seus antepassados e só muito lentamente poderiam mudar.

Até então o índio fôra tido como uma espécie de matéria bruta para a cristianização compulsória e só aceito como futuro não índio. Pela primeira vez se reconhecia na lei o relativismo da cultura, ou seja, que diferentes formas de concepção do sobrenatural ou de organização de família, atendem satisfatòriamente a seus objetivos, cada qual em seu contexto histórico e que é impossível mudá-los pela fôrça, sem levar o grupo à traumatização, à desmoralização e à morte.

Outro princípio básico firmado naquela legislação era o *da proteção aos índios em seu próprio território*, respeitando-se *sua organização tribal*. Assim se punha côbro à prática secular dos descimentos que desde os tempos coloniais vinham deslocando os índios de seu *habitat* para a vida famélica dos povoados sertanejos onde se viam submetidos a tôda ordem de vexames e explorações e contaminados por tôdas as pestes da civilização.

Pela mesma lei *se proibia o desmembramento da familia indígena* sob o pretexto de educar, de converter ou qualquer outro. Esta prática, a despeito dos fracassos clamorosos e até dos levantamentos sangrentos de índios, revoltados pelo descaramento com que lhes roubavam os filhos, era até então tida como meritória.

Tôda a ação assistencial deveria, doravante, orientar-se para a comunidade indígena como um todo, num esforço para levála a mais alto nivel de vida, através da *plena garantia possessória, de caráter coletivo e inalienável, das terras que ocupam, como condiço básica para sua tranqüilidade e desenvolvimento;* da introdução de novas e mais eficientes técnicas de produção e da defesa contra epidemias, especial-

mente aquelas adquiridas ao contáto com civilizados e que, sôbre populações índenes, alcançam maior letalidade.

Mais tarde, reconhecendo a incapacidade objetiva do índio para interagir em condições de igualdade com os demais cidadãos, a lei atribuía-lhe um estatuto especial de amparo que, *assegurando a cada índio, tomado em particular, todos os direitos do cidadão comum, levava em conta na atribuição dos deveres, o estágio de desenvolvimento social em que se encontrava.*

A característica básica do programa que Rondon traçou para o Serviço de Proteção aos Índios é a perspectiva evolucionista em que foi vasado, a qual, *reconhecendo, embora, o direito do índio a viver segundo seus costumes tradicionais, abria perspectivas a um desenvolvimento natural e progressivo.*

A melhor expressão dêste programa seria formulada anos mais tarde, por Luiz Bueno Horta Barbosa, nestas palavras:

> "O Serviço não procura nem espera transformar o índio, os seus hábitos, os seus costumes, a sua mentalidade, por uma série de discursos, ou de lições verbais, de prescrições, proibições e conselhos; conta apenas melhorá-lo, proporcionando-lhe os meios, o exemplo e os incentivos indirectos para isso: melhorar os seus meios de trabalho, pela introdução de ferramentas; as suas roupas, pelo fornecimento de tecidos e dos meios de usar da arte de coser, à mão e à machina; a preparação de seus alimentos, pela introdução do sal, da gordura, dos utensílios de ferro, etc.; as suas habitações; os objectos de uso doméstico; enfim, melhorar tudo quanto êle tem e que constitue o fundo mesmo de toda existencia social. E de todo esse trabalho, resulta que o indio torna-se um melhor indio e não um misero ente sem classificação social possivel, por ter perdido a civilização a que pertencia sem ter conseguido entrar naquela para onde o queriam levar." [9]

Para aquilatar-se a importância dêstes princípios e o caráter pioneiro de sua formulação naquêle Brasil de 1910 basta considerar que em 1956, a 39ª Conferência Internacional do Trabalho, reunida em Genebra, aprovou como recomendação para orientar a política indigenista de todos os países que têm populações indígenas, um documento inspirado, em grande parte, na legislação brasileira, em que êstes mesmos princípios são enunciados, como as normas básicas que devem disciplinar tôdas as relações com os povos tribais.

---

[9] Luis Bueno Horta Barbosa. *Pelo Índio e sua Proteção Oficial,* Rio, 1923.

Mas Rondon não ficou na formulação dos princípios. Colocou-se à frente do Serviço de Proteção aos Índios, como seu diretor, a princípio, depois como orientador sempre vigilante. Graças à sua ação indigenista militante aquêle Serviço pacificou todos os grupos indígenas com que a sociedade brasileira deparou até agora, sempre fiel aos métodos persuassórios. Dezenas de servidores de S.P.I., ideológicamente preparados e motivados pelo exemplo de Rondon provaram à custa de suas vidas que a diretiva MORRER SE PRECISO FÔR, MATAR NUNCA, não é mera frase.

Devido à sua atuação, imensas regiões do país, entre as quais se encontram algumas das que hoje mais pesam na produção agrícola e extrativa, foram ocupadas pacìficamente pela sociedade brasileira e os índios que as habitavam passaram a viver nos Postos Indígenas assentados em pequena porção do antigo território tribal.

Estão nêste caso os célebres *Kaingáng* de São Paulo, pacificados em 1912, cujas terras estão hoje cobertas por alguns dos maiores cafezais do Brasil; os *Xokleng*, de Santa Catarina, pacificados em 1914, no vale do Itajaí, onde prospera atualmente a região mais rica daquêle Estado; os *Botocudos*, do vale do Rio Doce, pacificados em 1911, cujo território tribal entre Minas e Espírito Santo é hoje ocupado por cidades e fazendas; os *Umotína* dos rios Sepotuba e Paraguai cuja pacificação em 1918, permitiu explorar as maiores matas de poaia do Brasil; os *Parintintín* que até 1922 mantiveram fechadas à exploração, os extensos seríngais do rio Madeira e seus afluentes; os *Urubus*, que até 1928, detiveram em pé de guerra quase todo o vale do rio Gurupí, entre Pará e Maranhão, os *Xavante*, do rio das Mortes, pacificados em 1946.

Por fôrça da heterogeneidade de desenvolvimento do Brasil, ao longo das nossas fronteiras de expansão econômica, várias tribos ainda resistem à invasão de seus territórios, lutando contra as ondas de seringueiros, castanheiros, poaieiros, etc., lançados às matas em que habitam, à procura de novas fontes de exploração para a indústria extrativa. Hoje, como nos dias de sua fundação, o Serviço de Proteção aos Índios é chamado a intervir nestas lutas para garantir a vida ao índio, sua terra e sua liberdade, bem como a segurança dos sertanejos envolvidos em conflitos com tribos hostís.

Êstes choques que em 1910 ocorriam ainda em São Paulo, Minas, Espírito Santo, Bahia, Paraná e Santa Catarina, se processam hoje no Brasil Central, porque por lá correm em nossos dias os limites da zona efetivamente ocupada pela civilização no território nacional. Até recentemente, turmas de pacificação, compreendendo mais de uma centena de servidores, trabalhavam nas matas do sul do Pará, a fim de

levar a paz a uma imensa região convulsionada por lutas sangrentas entre os índios *Kaiapó, Gaviões* e *Parakanân* e os seringueiros, castanheiros e madeireiros que invadem suas terras. Estas tribos estão sendo alcançadas em seus últimos refúgios por ondas de invasores que devassam seus territórios cada vez que sobem as cotações da borracha e da castanha.

Como o cêrco da civilização aperta dia a dia, lutam também entre si, num esfôrço de desalojar tribos mais fracas dos territórios que ocupam e para os quais querem escapar. Êste é o caso das lutas de extermínio entre os *Kaiapó, Asuriní* e outras tribos do Xingu.

Abandonadas a seu próprio destino tôdas estas tribos seriam impiedosamente chacinadas, depois de enfraquecidas por lutas internas e, se houvesse remanescentes, êstes seriam engajados compulsóriamente nos seringais onde morreriam como párias.

Graças à vigilância de Rondon, a maioria das tribos indígenas brasileiras gozam de garantia possessória das terras e o direito inalienável dos índios ao território que ocupam foi estatuído como princípio constitucional.

Rondon, civilizador do sertão

Concomitantemente com suas funções de Diretor Geral do Serviço de Proteção aos Índios, Rondon manteve suas atribuições militares de Chefe da Comissão de Linhas Telegráficas e, nos anos seguintes, assumiu outras.

Assim, em 1918 aceita o encargo de elaborar a Carta de Mato Grosso, aproveitando os copiosos elementos que reunira e coligindo novos dados que exigiram o levantamento de extensas regiões desconhecidas.

Em 1919 é nomeado Diretor de Engenharia do Exército, tendo oportunidade de estender a todo o país suas atividades que até então estavam circunscritas ao Noroeste brasileiro. E o fez com tal devotamento que ao deixar a função, anos mais tarde (1925) é saudado pela eficiência com que a exercera, honrando a cultura técnica do Exército.

Mas Rondon não abandona jamais as tarefas iniciadas; ao contrário, encontra em cada nova incumbência, meios de levar à frente sua obra de indigenista e geógrafo.

Em 1927, já agora como General de Divisão, é encarregado de organizar e dirigir a Inspetoria de Fronteiras, criada para assessorar o governo quanto aos graves problemas de povoamento e vigilância das lindes brasileiras. Comprovando mais uma vez sua constante assertiva de que é urgentíssimo tudo que se refere ao serviço público,

um mês depois de nomeado, já se encontrava em campo com o estado maior e as turmas de trabalho, em plena atividade. Assume pessoalmente a chefia de uma das equipes e encaminha-se primeiro ao Oiapoque para conhecer as fronteiras com a Guiana Francêsa. Daí passa ao Rio Branco, ao Mahu e ao Tacutu para estudar as fronteiras com a Guiana Inglêsa, chegando até o Monte Roroima, que sobe para determinações geográficas. Prossegue, depois, os trabalhos, subindo o rio Uraricoera para alcançar as fronteiras com a Venezuela. Nêste percurso ouve de índios que acompanharam a expedição Hamilton Rice, o relato de que, ao alcançar certo monte, arrostando enormes dificuldades, decidira aquêle explorador, num gesto de desafio, fazer uma inscrição no tronco de una árvore e enterrar ao pé dela uma garrafa com dizeres alusivos ao feito que julgava dificil repetir-se. Rondon que contava então 62 anos de idade aceita o desafio, galga o mesmo monte, desenterra a garrafa e acrescenta algumas frases às do explorador Rice.

De volta a Manaus, depois destas penetrações, Rondon, ao invés de regressar ao Rio pela costa, decide prosseguir pelo interior a fim de percorrer mais uma vez as linhas telegráficas. Assim, alcança Cuiabá por terra e alí, se atribui duas novas missões de inspecção, antes de regressar ao Rio, perfazendo dêste modo 17.316 quilômetros através dos quais utilizou de todos os meios de transporte em uso àquela época.

Em 1928 encontramos Rondon empenhado em nova expedição, desta vez subindo o encachoeirado rio Cuminá até suas nascentes nas fronteiras com a Guiana Holandêsa. É, como sempre, acompanhado pelos colaboradores científicos que fizeram de suas expedições verdadeiros balanços da naturesa brasileira. No ano seguinte, parte do rio de Janeiro para nova inspecção geral das fronteiras, rumando para Manaus pelo interior do País, através dos rios Araguaia, Tocantins e Amazonas, cujas populações indígenas desejava conhecer e documentar. Dalí prossegue num *raid* que desafia comparações mesmo com meios modernos de transporte, visitando, em janeiro, o Cucuí e o Tabatinga até Iquitos, no Peru; segue depois para o Acre a fim de percorrer a rio Xapurí e alcançar Bolpedra e Cojiba, em março; daí passa ao Guaporé, para iniciar a inspecção da fronteira com a Bolívia. Em Junho se encontra em Cuiabá donde parte, agora como Diretor do Serviço de Proteção aos Índios em inspecção ao Pôsto Indígena Simões Lopes, do rio Paranatinga. Em Agôsto retoma a inspecção das fronteiras com o Paraguai, percorrendo Forte Coimbra, Bela Vista, Ponta Porã, Inhuverá, Ipehum e Iguatemí. No mes seguinte passa ao Paraná e Santa Catarina acompanhando sempre as fronteiras e quando

se prepara para concluir os trabalhos através das lindes com a Argentina, é detido pelo irrompimento da revolução de 1930.

Seguem-se anos de conflitos internos em que a posição filosófica positivista de Rondon, que não lhe permitia participar de movimentos revolucionários, daria motivo a profundas incompreensões que dificultaram sobremaneira o prosseguimento de sua obra, obrigando-o a solicitar sua passagem à reserva, após 47 anos de serviços ininterruptos ao exército e ao país.

Êste não foi, porém, um ato de renúncia à luta mas, ao contrário, a atitude que se lhe afigurou mais eficaz para defender da destruição iminente, o Serviço de Proteção aos Índios, sôbre o qual recaía tôda a má vontade de governo revolucionário. Entretanto, naquêle ano de 1930, o Serviço atingira um ponto alto de sua história, com mais de uma dezena de pacificações que permitiram a integração na vida nacional de extensas regiões antes convulsionadas por conflictos sangrentos entre índios e civilizados e mantendo em funcionamento 67 postos de assistência aos índios, distribuidos por todo o país.

Mas todos os esforços de Rondon foram em vão. Sobreveiu o colapso provocado pela redução drástica das dotações orçamentárias, a transferência de Serviço para o Ministério do Trabalho onde perde a autonomia administrativa e se vê transformado de um serviço nacional a simples secção subordinada a um departamento burocrático e pela perda, por transferência ou dispensa, dos servidores mais experimentados.

As conseqüências da nova orientação oficial fizeram-se sentir prontamente pela espoliação das terras de diversas tribos por usurpadores que, agora, podiam fazer prevalecer suas cobiças sôbre o direito dos índios; pelo amontamento de diversos grupos recentemente pacificados que, vendo-se abandonados e entregues ao arbítrio de seus inimigos tradicionais e sentindo-se traídos, voltaran às matas e às correrias; pela perda, por abandono, de instalações e rebanhos dos postos que constituíam já um ponderável patrimônio indígena.

Esta ordem de coisas prevaleceria por dez anos até a conclusão de uma nova empreza que recolocando o nome de Rondon em grande destaque, lhe permitiria recuperar junto ao govêrno o prestígio necessário para reorganizar o Serviço de Proteção aos Índios.

Rondon, pacificador de Letícia

Quatro anos depois de revolução, em 1934, volta o Govêrno da República a apelar para os serviços de Rondon, encarregando-o de uma missão diplomática diversa de tudo que havia feito até então,

exceto pelas precarìssimas condições de vida que seria obrigado a defrontar no seu cumprimento. É nomeado Delegado Brasileiro e Presidente da Comissão Mixta criada de acôrdo com a Liga das Nações, para velar pela execução do protocolo de 24 de maio de 1934 do Itamaraty que tinha em vista encaminhar à pacificação o Peru e a Colômbia que se encontravam em sangrento conflito pela posse da região de Letícia.

Instalada a Comissão em junho de 1934, na vila de Letícia alí permaneceria Rondon até julho de 1938 quando é alcançada a plena pacificação através da assinatura de um acôrdo final de paz entre os dois países. Nêste período de quatro anos, tanto os delegados peruanos quanto os colombianos foram substituidos diversas vezes, tais eram as condições de desconforto. Só Rondon permaneceu até a acôrdo final, embora contasse 73 anos e sofresse um glaucoma que, não tratado, progrediu até tomar-lhe inteiramente um dos olhos, perdendo-o.

Ao cabo desta Missão, Rondon é homenageado tanto pelos govêrnos da Colômbia e do Peru, como do Brasil que lhe conferem suas mais altas condecorações, como testemunho de reconhecimento pelas contribuições que deu à causa da paz, graças às suas qualidades de caráter, ao seu espírito persuassório e à sua autoridade de geógrafo.

Na cerimônia de comemoração do término dos trabalhos, promovida pelo Itamaraty, Rondon pôde dizer ao Embaixador Afrânio de Mello Franco, autor do protocolo que êle levara à prática:

> "Se ao Brasil, graças ao senso altruístico de um dos seus filhos, coube a iniciativa generosa que viria dirimir o conflito internacional de Letícia, ao delegado brasileiro coube a felicidade excepcional de ter concluído a execução de protocolo, permanecendo em assistência pessoal ininterrupta na região propícia, desde o primeiro até o último dia do compromisso do estatuto protocolar." [10]

E como resultado maior de seus esforços, Rondon assinala o artigo sétimo do Pacto de Amizade e Cooperação que fixou a conduta presente e ulterior das duas nações na solução de seus problemas, comprometendo-se ambas à proscrição da guerra e afirmando o predomínio das soluções jurídicas que, doravante, deveria servir de norma na dirimência de conflitos entre nações americanas.

---

[10] Discurso do General Cândido Mariano de Silva Rondon na sessão cívica organizada pelo Ministro das Relações Exteriores, Dr. Oswaldo Aranha para comemorar o regresso do Presidente da Comissão Mixta Internacional Peru-Colômbia. Rio de Janeiro, 4 de agôsto de 1938.

"Fez-se assim a semeadura de fraternidade que já está produzindo frutos em nosso continente sempre aberto aos grandes ideais. Registamos jubilosamente, pela conclusão do pacto de Letícia, o êxito da primeira Comissão Internacional criada na América para resolver pendências entre nações." [11]

Rondon, protetor dos índios

A repercussão do sucesso de Rondon em Letícia lhe dá o ensejo de influenciar o govêrno para a volta a uma política indigenista conseqüente. O Serviço de Proteção aos Índios que permanecia anulado como simples dependência da Inspetoria de Fronteiras, carecente de meios, de pessoal e de prestígio para realizar suas finalidades, volta em 1939 ao Ministério de Agricultura e sofre uma reforma que o recolocará em condições de retomar suas atividades pràticamente abandonadas dez anos antes. No mesmo ano Rondon assume a presidência do Conselho Nacional de Proteção aos Índios, retomando, oficialmente, o encargo de orientar a política indigenista do país, fiscalizar a ação assistencial e exercer vigilância na defesa dos direitos dos índios.

Dentro em pouco voltavam a funcionar os antigos postos e muitos novos eram criados, levando a assistência oficial a outros grupos indígenas.

Nos últimos anos a Etnologia vinha experimentando um promissor movimento de renovação que lhe permitiria superar as estreitezas de disciplina museológica e acadêmica voltada para o exótico e desinteressada do destino dos povos que estudava. Rondon, atento para as potencialidades práticas desta nova perspectiva científica, propõe aos poderes públicos e obtém a criação primeiro junto ao Conselho e, mais tarde, anexada ao Serviço de Proteção aos Índios, de uma Secção de Estudos. O novo órgão recebe a incumbência de documentar através da fotografia, do cinema, e das gravações sonóras, todos os aspectos da vida indígena susceptíveis dêste tipo de registro, especialmente aquêles ameaçados de descaracterização ou desaparecimento em face dos progressos da aculturação. Mais tarde, devota-se a estudos etnológicos tanto com propósitos científicos, como programáticos, de elaboração de novas diretrizes para a ação indigenista.

Dez anos depois a copiosa documentação reunida pela Secção de Estudos permitiria inaugurar o Museu do Índio, realizando uma das tarefas que desde cedo se propuzera o Serviço de Proteção aos Índios. Seria um museu de novo tipo, voltado para a luta contra os precon-

[11] Ibidem.

ceitos que descrevem o índio como congênitamente inferior e incapaz de qualquer manifestação de refinamento espiritual. Desde sua inauguração, em 1953, vem contribuindo para divulgar uma imagem mais verdadeira e mais humana dos índios que sobreviven no Brasil, procurando suscitar a simpatia e a compreensão indispensáveis para que seus graves problemas se encaminhem a uma solução.

Em 1952, Rondon leva ao Presidente da República o projeto de criação do Parque Indígena do Xingu que constitui uma das mais importantes e generosas iniciativas que é dado tomar em nosso tempo para a preservação de uma vasta amostra da natureza brasileira original ameaçada de desaparecimento ou descaracterização, ressalvando-se os direitos dos índios que vivem na região pela garantia do usufruto da mesma.

A atuação e a vigilância de Rondon, à frente do Conselho Nacional de Proteção aos Índios se fez sentir, sobretudo, nos graves momentos de crise em que interêsses inconfessáveis perigavam prevalecer junto aos poderes da República sôbre os direitos dos índios.

Contam-se por centenas as intervenções e demarches que se viu obrigado a fazer, óra para salvar as terras de uma tribo ameaçada de esbulho, óra para corrigir erros de orientação e quase sempre para evitar cortes orçamentários que a título de economia ameaçavam paralizar serviços assistenciais ou de pacificação.

Ao completar os noventa anos, em 1955, encontrava-se ainda em atividade, freqüentando diàriamente o Conselho de Proteção aos Índios, como o mais sábio, o mais devotado e vigilante dos servidores da causa indígena. E, por isto mesmo se pode asseverar: os índios que sobrevivem nêste país, chegaram até nossos dias, graças à dedicação sem limites, ao ardor sem desfalecimentos com que Rondon se devotou à sua salvação, através de 57 anos de trabalhos e de vigilância.

Não seria legítimo concluir sem nos perguntarmos se temos sido dignos da obra de Rondon. Si, para tanto, é suficiente saber que o temos cultuado, a resposta será afirmativa. Todos os brasileiros estão prontos a reconhecer que êle foi o grande herói do nosso povo, a personalidade mais vigorosa, melhor definida, mais generosa que produzimos. Aquela que indicamos ao mundo, dizendo:

—É o nosso herói, o nosso orgulho. Êste povo de índios, de negros e de brancos que construíu uma civilização nos trópicos, através dêle exprimiu o melhor de si mesmo, de seus anseios de fraternidade, de paz e de progresso.

—Por êle cresceu o próprio Homem, a própria civilização se fez

mais digna, revelando-se às suas vítimas mais desgraçadas por uma face cordial e humana.

O reconhecimento nacional e internacional da grandeza da vida e da obra de Rondon se tem demonstrado através de um sem número de homenagens. Seu nome foi duas vezes recomendado por personalidades e instituições de todo o mundo para o Prêmio Nobel da Paz instituído para homenagear aos que mais fizeram pela fraternidade humana. Conferido a Rondon, teria o sentido de una sábia, oportuna e ponderável contribuição para mobilizar a opinião pública mundial em tôrno dos graves problemas dos sessenta milhões de indígenas de América, da África e de Ásia, ameaçados em sua sobrevivência, tanto pelas condições de vida a que estão submetidos, como pelas dizimações de que continuam sendo vítimas.

No Brasil muitas honrarias furam tributadas a Rondon. As mais recentes, ambas de iniciativa de Congresso Nacional, dão a justa medida do orgulho do povo brasileiro por Rondon. Seu nome foi dado a uma das unidades da Federação, o *Território De Rondônia*, antigo território do Guaporé, de árca equivalente à da Itália, que êle foi o primeiro a devassar e que, através de suas expedições, integrou-se na vida nacional. A Câmara dos Deputados e o Senado Federal em sessão solene realizada conjuntamente a 5 de maio de 1955, conferiram a Rondon, por motivo do seu nonagésimo aniversário, as honras de Marechal do Exército Brasileiro. Um raro marechal vitorioso nas batalhas da Paz.

Mas, convenhamos, não basta cultuar o herói, é necessário saber o que cada um de nós vem fazendo para realizar os princípios de Rondon, de que tanto nos orgulhamos. Rondon não é relíquia para ser cultuada e ignorada em vitrines de museu. Rondon não é bandeira-troféu para suscitar emoções cívicas em hora aprazada e com efeito previsto.

Rondon é glória nacional, mas é, também, nossa grave responsabilidade de levar avante sua obra de amor e de trabalho, pela dignidade do Homem e pela grandeza dêste país.

BIBLIOGRAFIA DE CÂNDIDO MARIANO DA SILVA RONDON

1910. *Ethnographia.* Commissão de Linhas Telegraphicas e Estrategicas de Matto Grosso ao Amazonas, Historia Natural. Anexo n. 5, Rio de Janeiro, 57 págs. in 4°, 20 pranchas. (2ª edição em 1947).

1912. *O Serviço Proteção aos Indios e Localisação de Trabalhadores Nacionaes.* Rio de Janeiro, 10 págs.

1915. *Pelos nossos aborigenes.* Rio de Janeiro, 28 págs. in 16°

1915-
1919-
1949. *Relatório* apresentado à Directoria Geral dos Telegraphos e à Divisão de Engenharia do Departamento de Guerra. Commissão de Linhas Telegraphicas e Estrategicas de Matto Grosso ao Amazonas. I: Estudos e Reconhecimentos, 365 págs. in 4; mapas 35 pranchas (1915); II: Construcção (1907 a 1910) 139 págs. in 4°, 30 pranchas (1919); III: Segundo relatório parcial correspondente aos annos de 1911 e 1912, 346 págs., 2 mapas (1915); I e V (1949) 334 págs., 5 mapas, gráficos e fotografias.

1916. *Conferências* realizadas nos dias 5, 7 e 9 de Outubro de 1915 pelo Sr. Coronel... sobre trabalhos da Expedição Roosevelt e da Commissão Telegraphica. Publicação n. 42 da Commissão de Linhas Telegraphicas e Estrategicas de Matto Grosso ao Amazonas. Rio de Janeiro, XVII, 266 págs., in 8°, 20 pranchas e 4 mapas. (Versão inglêsa em 1916.)

1922. *Conferências* realizadas em 1910 no Rio de Janeiro e São Paulo, Commissão de Linhas Telegraphicas e Estrategicas de Matto Grosso ao Amazonas, publicação n. 68. Rio de Janeiro, 122 págs. in 8°, 14 pranchas. (2ª edição em 1946.)

1938. *Discurso* pronunciado na sessão cívica organizada pelo Ministro das Relações Exteriores, Dr. Oswaldo Aranha, para commemorar o regresso do Presidente da Commisão Mixta internacional Perú-Colômbia. 15 págs., Rio de Janeiro.

1940. *Rumo ao Oeste*, Rio de Janeiro.

1940. *"Etnografia" — Revista Brasileira de Geografia.* Vol. II, n. 4, Rio de Janeiro, págs. 594-621. (2ª edição em 1944, 3ª edição em 1946.)

1940. "José Bonifácio e o Problema Indígena". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.* Vol. CLXXIV (1939), Rio de Janeiro, págs. 867-893.

1943. *Problema Indígena* — Separata do relatório de 1936 da Comissão Mixta Perú-Colômbia na questão de Leticia. *América Indígena.* Vol. III, n. 1, México, págs. 23-37.

1946-
1955. *Índios do Brasil* — Rio de Janeiro. Vol. I: do Centro, Noroeste e sul de Mato Grosso (1946), 366 págs., in 8°, 573 figuras. Vol. II: das Cabeceiras do rio Xingu, dos rios Araguáia e Oiapoque (1953), 363 págs., in 8°, 401 figuras. Vol. III: do Norte do rio Amazonas (1955), 370 págs., in 8°, 540 figuras.

Em colaboração com *Antônio Pirineus de Souza:*

1943. *Mapa do Levantamento expedito do rio Juru, afluente do Gy-Paraná,* Rio de Janeiro, impresso em 3 cores com 1, 56 × 0, 45, escala 1:100.000.

Em colaboração com *João Barbosa de Faria:*

1948. *Glossário Geral das Tribos Silvícolas de Matto Grosso e Outras da Amazônia e do Norte do Brasil.* Conselho Nacional de Proteção aos Índios, publicação n. 76, Rio de Janeiro, 257 págs., in 8°, 11 mapas.

1948. *Esbôço gramatical e Vocabulário da Língua dos Índios Borôro.* Algumas lendas e notas etnográficas da mesma tribo. Conselho Nacional de Proteção aos Índios, publ. n. 77, 211 págs., in 8°, 3 pranchas.

1948. *Esbôço gramatical, vocabulário, lendas e cânticos dos Índios Ariti (Parici).* Conselho Nacional de Proteção aos Índios, publ., n. 78, Rio de Janeiro, 110 págs., in 8°

Em colaboração com o *General Jaguaribe Gomes de Mattos:*

1952. *Nova Carta de Matto Grosso,* impresa a cores, em escala de 1:1.000.000.

SELEÇÃO DA BIBLIOGRAFIA SÔBRE A VIDA E A OBRA DE CÂNDIDO MARIANO DA SILVA RONDON

Andrada e Silva, José Bonifácio

1912. *Discurso* pronunciado na sessão de 11-11-1911 na Cámara dos Deputados em defeza do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionaes. Rio de Janeiro, 22 págs.

Anônimo

1910. *Homenagem a José Bonifácio* n. 88° Anniversario da Independencia do Brazil. Inauguração do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionaes. Rio de Janeiro, 119 págs.

Apostolado Pozitivista do Brazil, Publicações do

1909. n° 276 — *o sientismo e a defeza dos indígenas.* A propósito dum artigo do Dr. H. Ihering. Um exemplo digno do Rio Grande do Sul. Rio de Janeiro.

1910. n° 294 — *A Civilização dos indígenas brazileiros e a política modérna.* A propózito dos projétos neste assunto, atribuídos ao Dr. Rodolfo Miranda, Ministro da Agricultura. Rio de Janeiro.

1910. n° 300 — *Em defeza dos Selvágens brazileiros.* Rio de Janeiro.

1910. n° 305 — *José Bonifácio — A propósito do novo Serviço de Proteção aos Índios,* por *M. Lemos.* Rio de Janeiro.

1911. n° 333 — *Ainda pelos martirizados decendentes dos indígenas e africanos.* A propósito do projeto que fixa a despeza do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio para o exercício de 1912. Rio de Janeiro.

1912. n° 341 — *Atitude dos pozitivistas para com os católicos e demais Contemporâneos.* A propózito das apreciações de alguns católicos sobre a conducta dos pozitivistas no que concérne à proteção republicana aos indígenas. Rio de Janeiro.

1912. n° 349 — *A Proteção Republicana aos Indígenas e a Catequese Católica dos mesmos indígenas.*

Bandeira, Alípio

1919. *Antiguidade e Atualidade Indigena* — Catequese e Proteção. Rio de Janeiro, 120 págs.

1923. *A Mistificação Salesiana*, Rio de Janeiro, 93 págs.
1926. *A Cruz Indígena* — Porto Alegre, 131 págs., in 8°

Badet, Charles

1915. *Charmeur d'Indiens — Le General Rondon*, Paris, 226 págs. fotos e 1 mapa.

Botelho de Magalhães, Amilcar

1941. *Pelos Sertões do Brasil* — S. Paulo, 2ª edição, 507 págs., in 8°, 12 pranchas e 5 mapas.
1942. *Impressões da Commissão Rondon* — S. Paulo, 5ª edição, 445 págs.,
1942. *Rondon — Uma Relíquia da Pátria* (publica a fé de ofício do Gal. Cândido Mariano da Silva Rondon, 1881-1930). Curitiba, 250 págs., in 8°, 38 pranchas.
1943-
1944. "O Problema da Civilização dos Índios no Brasil" — *América Indígena*. vols. III págs. 153-160 e 329-335 e IV, págs. 55-63, 133-142 e 323-333. México.
1947. *Índios do Brasil* — Separata de *América Indígena*, México, 96 págs.
1956. *A Obra Ciclópica de Rondon* — Biblioteca do Exército, Rio de Janeiro, 63 págs.

Botelho de Magalhães, Amilcar e *Horta Barbosa*, Luiz Bueno

1916. *Missão Rondon*, Rio de Janeiro, 463 págs., in 8°, 46 pranchas.

Cavalcanti, José Bezerra

1912. *Exposição* apresentada ao Dr. Pedro de Toledo, Ministro da Agricultura, Commercio e Industria. Rio de Janeiro, 35 págs., in 8°

Conselho Nacional de Proteção aos Índios

1946. *Catálogo Geral das Publicações da Comissão Rondon e do Conselho Nacional de Proteção aos Índios*. Rio de Janeiro, 34 págs.
1946. *19 de Abril. O Dia do Índio* — As comemorações realizadas em 1944 e 1945. 1° volume. Publicação n. 100. Rio de Janeiro, 232 págs., in 8°, 6 pranchas.

Cruls, Gastão

1938. *A Amazônia que eu vi* — Obidos — Tumucumaque. Rio de Janeiro, 339 págs., in 8°, 17 pranchas, 1 mapa, bibliografia, 2ª edição.

Duarte, Bandeira

1941. *Rondon, o Bandeirante do Século XX* — S. Paulo, 204 págs.

Gondim, Joaquim

1925. *A Pacificação dos Parintintins* — Public., n. 87 da Commissão Rondon, 67 págs., in 16°, 26 pranchas.

Gusmão, Clovis de

1942. *Rondon* — Livr. José Olímpio, Rio de Janeiro, 226 págs., fotografias.

Horta Barbosa, Luiz Bueno

1913. *A Pacificação dos Caingangs Paulistas* — Hábitos, Costumes e Instituições desses índios. Rio de Janeiro, 49 págs., in 8° (2ª edição, 1947).
1919. *Pelo Índio e sua Proteção Oficial* e a "História da Colonização do Brasil". Rio Janeiro, 80 págs., in 8°, 9 pranchas.
1923. *Pelo Índio e sua Proteção Oficial* — 71 págs., in 16°, 27 pranchas. (2ª edição em 1947).
1926. *Commissão Rondon — O Problema Indígena no Brasil* — Rio de Janeiro, 31 págs., in 8° (2ª edição em 1947).

Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso

1940. *O Instituto Histórico e o General Rondon* — Tomos XLIII-XLIV da Revista do Instituto Histórico de Mato Grosso. Rio de Janeiro, 151 páginas.

Lins, Ivan

1942. *A Obra Educativa do General Rondon* — Biblioteca Militar, Rio de Janeiro.

Magalhães, Basílio de

1924. *Em defesa do índio e de sua propriedade* — 53 págs.
1925. *Em defesa dos índios de fazendas nacionaes* — Rio de Janeiro, 87 págs., in 8°.
1946. *Em defesa dos brasilíndios* — Separata da Publicação n. 101 do C.N.P.I. — Rio de Janeiro, 39 págs.

Miranda, Manoel

1911. *O Programma de José Bonifácio* (Pela Redempção da raça indigena) Rio de Janeiro, 54 págs.

Miranda Ribeiro, Alípio

1945. *A Comissão Rondon e o Museu Nacional* — Rio de Janeiro, 2ª ed. — 92 págs. Conselho Nacional de Proteção aos Índios.

Oficina Internacional do Trabalho

1953. *Poblaciones Indígenas* — Condiciones de Vida y de Trabajo de los Pueblos Autoctonos de los países independientes. Genebra, 670 págs., 61 quadros, 10 mapas, 26 ilustrações.

Oliveira, Humberto de

1935. *O Índio do Brasil* — Rio de Janeiro, 67 págs., 1 mapa, 7 pranchas.

1947. *Coletânea de Leis, Atos e Memórias Referentes ao Indígena Brasileiro*, Rio de Janeiro, 229 págs.

Oliveira, José Mariano de

1899. *Pelos Indígenas Brazileiros* — Publicação n. 138 do Apostolado Pozitivista do Brazil. Rio de Janeiro.

Paula, José María de

1944. *Terra dos Índios* — Boletim n. 1 do Serviço de Proteção aos Índios. Rio de Janeiro, 109 págs.

Ribeiro, Adalberto Mario

1943. "O Serviçõ de Proteção aos Índios em 1943" — Separata da *Revista do Serviço Público*. Rio de Janeiro, ano VI, v. III, n. 3, 58 págs., 10 figuras — 1 mapa.

Ribeiro, Darcy

1953. "Organização Administrativa do Serviço de Proteção aos Índios" — *Boletim SPI — 1953*, págs. 1 a 15 — Rio de Janeiro.
1954. "Indian Frontiers in Brazil" — *in Americas* — Revista da União Panamericana, Washington, abril de 1954, págs. 16-18 e 39-40.
1954. "O Serviço de Proteção aos Índios" — *Boletim SPI — 1954*, págs. 1 a 19, 56 a 78 e 89 a 124. Rio de Janeiro.
1954. "Mourrir s'il faut, mais ne jamais tuer" — *in Le Courrier de l'Unesco* n. 8-9 de 1954, págs. 8-13 — Paris.

Roosevelt, Theodore

1914. *Through the Brazilian Wilderness* — London, 2ª edição, Nova York (1925), XI, 410 págs., 8 pranchas, 3 mapas. Tradução brasileira de Conrado Erichsen: *Através do Sertão do Brasil*, S. Paulo, 1944 e Luiz Guimarães Junior: *Nas Selvas do Brasil*, Rio de Janeiro, 1944.

Roquette-Pinto, Edgar

1917. *Rondônia* — Vol. XX dos Archivos do Museu Nacional — Rio de Janeiro, 250 págs., in 8°, 30 gravuras, 1 mapa, 12 fonogramas, índice e glossário. Terceira edição brasileira de 1935; 1ª edição alemã, em Viena (1954), tradução de Etta Becker Donner.

Teixeira Mendes R.

1907. *Ainda os indígenas do Brasil e a Política Moderna* — Publ., n. 253 do Apostolado pozitivista do Brasil, Rio.
1915. *Ainda pelos martirizados descendentes dos indígenas e dos africanos*. Publ., n. 392 do Apostolado Pozitivista do Brazil. Rio de Janeiro.

Torres, Cid Luzo

1911. *A influência pozitivista no atual Servico de Proteção aos Índios e*

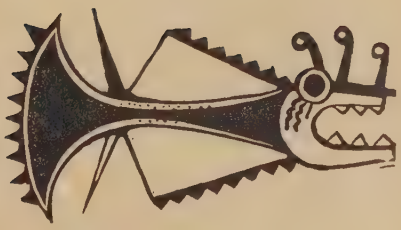
Localização de Trabalhadores Nacionais. Publ., n. 334 do Apostolado Pozitivista do Brazil. Rio de Janeiro.

Vasconcelos, Vicente de Paula

1938. "Serviço de Proteção aos Índios — Visita a um pôsto de fronteira" *in Revista do Serviço Público,* ano II, v. 1, pág. 31.
1939. "A Repartição dos Negócios Indígenas nos Estados Unidos e o Serviço de Proteção aos Índios do Brasil", *in Revista de Serviço Público,* ano II, v. II, pág. 51.
1940. "O Conselho Nacional de Proteção aos Índios" — *in Revista do Serviço Público,* ano II, v. I, pág. 19.
1940. "O Problema da civilização dos Índios" — *in Revista do Serviço Público,* ano III, v. II pág. 59.
1941. "A obra de proteção ao indígena no Brazil" — *América Indígena,* vol. I, n. 1, págs. 21-28.

Viveiros, Esther de

1957. *Rondon conta sua vida* — Nova York (Robert Speller) e Rio de Janeiro (Carlos Ribeiro) — em impressão.



INDÍGENAS DE GUATEMALA

por Juan de Dios Rosales

Summary

This article concerning the Indian population of Guatemala is the fourth in the series which is being offered as a preview of the "General Guide to the American Indian Population", with a view to giving a synthesized idea of the aboriginal inhabitants of each country of the Continent.

Within the population of Guatemala it is the custom to differentiate between *ladinos* and Indians, properly speaking. The first group, although ethnically may often be considered as aborigines, have passed through a certain acculturation process which has raised their standard of living. According to the 1950 census, the Indian population of Guatemala was 1.497,261 (53.6 % of the total population) of which 78 % were monolingual and the remainder bilingual.

Geographically, the aboriginal population, descendents in their majority of the creators of the Maya-Quiché culture, is concentrated principally in the Western highlands of the country —approximately one million Indians live in an area representing one-fourth of the Guatemalan territory, belonguing to the linguistic groups Quiché-Cakchiquel (West Central) and Mam (Fart Eeast). The remainder of the aboriginal population (some 300,000 belonging to the Pocomán linguistic group) are distributed in the Northern and central zones of the country. In addition to these main groups there are smaller ones, like the Chortis in the Northeast, the Caribs on the Carib Coast of the Republic, and a small number of Lacandons in the District of Petén. The article includes a comparative linguistic graph, based on the censuses of 1940 and 1950, of the 18 principal Indian groups which still preserve their native language, showing in a general way o decrease in inhabitants speaking Indian languages in this 10 year period. Another graph showing Indian distribution by Districts (*Departamentos*) according to the 1940 and 1950 censuses, is also included.

With respect to the governmental attitude toward the Indians, it is the same as that of the majority of the other American countries: there is no real Indian legislation, since the aborigines are considered to be subject to the same law which governs the rest of the citizens.

Various institutions are working in the country in the benefit of the Indians, some private and others official, principally the Guatemalan Indian Institute, affiliated with the Inter-American Indian Institute, through schools, offering agricultural instruction, reading and writing, etc. Also, the Summer Institute of Linguistics, the United Nations Organization, etc., are working with the Indian inhabitants of the country. This article is accompanied by a bibliography divided into various sections: demographic, linguistic, ethnographic, Indian economy, etc.

Introducción

Entre los países del Continente Americano es Guatemala uno de los que poseen más elevada proporción de población indígena. Descendientes en su mayor parte los indígenas de Guatemala de los antiguos creadores de la cultura maya-quiché, conservan en la actualidad numerosas supervivencias de origen precolombino, tanto en su cultura material como intelectual. Dotados de un extraordinario sentido artístico, son célebres los indios de Guatemala por su rica indumentaria regional, en la que se mezclan los motivos de origen prehispánico con las costumbres de procedencia colonial.

Suelen distinguir los investigadores, dentro de los sectores de la población guatemalteca, a los llamados *ladinos*, contraponiéndolos a los conocidos como indígenas. Sin embargo, debe tenerse presente que, desde el punto de vista étnico, en la mayoría de los casos no existe diferencia alguna. La *ladinización* no es en este sentido, sino una especie de proceso de aculturación espontánea. La mayoría de los ladinos, siendo frecuentemente desde muchos puntos de vista, indígenas, suelen considerarse a sí mismos en un nivel superior. Ya no hablan la lengua indígena, han cambiado su manera de vestir, sus relaciones sociales, etc.

Según el último censo de 1950, se considera que en Guatemala el porcentaje de población netamente indígena, o sea aquélla que habla lenguas y dialectos indígenas, es de 53.6 %, o sea aproximadamente de un millón y medio de individuos. Desde el punto de vista del indigenista, numerosos ladinos, que no se consideran ya a sí mismos indígenas, siguen requiriendo atención especial con objeto de favorecer de manera integral el proceso de su aculturación, iniciada en forma más o menos espontánea.

Con la creación del Instituto Indigenista Nacional de Guatemala en 1945, el gobierno de dicho país ha incrementado la ayuda y atención impartidas al numeroso sector indígena. En la actualidad otros varios organismos internacionales trabajan también en dicho país en favor de la población indígena, como más abajo se especifica. En resumen, puede decirse que, siendo Guatemala uno de los países de América con mayor población indígena, proporcionalmente, el problema de elevar las condiciones de vida de ese sector, debe ser uno de los grandes temas de procupación nacional.

1. *Población total del país*

Según el censo de 1950: 2.790,868.
Cálculo aproximado al 30 de junio de 1956: 3.348,735.

(*Boletín Mensual de la Dirección General de Estadística*, N° 11, 1957, Guatemala, C. A.)

2. *Población indígena*

Según el censo de 1950: 1.497,261. De dicho número el 78 % son indígenas monolíngües y el 22 % bilíngües.

Desde el mismo punto de vista lingüístico, parecen haber disminuído los indígenas durante el decenio comprendido entre 1940 y 1950. A continuación se transcribe el siguiente cuadro comparativo de los principales grupos indígenas que hablan aún su propia lengua o dialecto:

Grupo	*Censo de 1940*	*Censo de 1950*
Quiché	441,705	339,232
Cakchiquel	328,991	167,363
Tzutujil	24,122	18,761
Uspanteca	4,778	12,089
Mam	268,512	178,308
Aguacateca	6,794	8,401
Jalalteca	12,107	13,491
Kanjobal	39,685	41,622
Chuj	10,543	10,771
Ixil	15,160	25,025
Kekchí	246,414	153,971
Pocomchí	47,758	37,546
Pocomán Oriental	5,098	5,226
Pocomán Central	11,771	6,208
Chorti	32,894	12,048
Lacandón Chol	70	———
Lacandón del Norte	215	———
Caribe Araguaco	3,317	1,116
Otras lenguas	5,061	———

(*Boletín del I.I.N.*, Vol. I, N° 4, 1946, p. 20, y *Sexto censo de población*, 1950.)

3. *Distribución Geográfica*

La población indígena se halla concentrada en el altiplano occidental, que en algunos puntos llega a 4,000 m. de altitud. Dicha zona representa cerca de una cuarta parte de la extensión del país y se estima que viven en ella alrededor de un millón de indígenas pertenecientes a los grupos lingüísticos Quiché-Cakchiquel (Oeste Central) y Mam (extremo Oeste). El resto de la población aborigen, está distribuído en las regiones centro y norte de la república. Se hallan allí

cerca de 300,000 indígenas del grupo lingüístico Pocomán. Además de estos grupos hay que mencionar a los Chortis que se encuentran al Noroeste, en la frontera con Honduras, y a un pequeño núcleo de indígenas Caribes o morenos en la costa caribe del país. En el Departamento del Petén hay además un pequeño grupo de lacandones.

DISTRIBUCIÓN INDÍGENA POR DEPARTAMENTOS

Departamento	*Censo de 1940*	*Censo de 1950*
Guatemala. Predominan los Cakchiqueles, también hay Pocomanes, Quichés y Mames.	57,833	79,514
El Progreso. Predominan los Quichés, hay algunos Cakchiqueles, Pocomanes y Quekchíes	314	4,482
Sacatepéquez. Principalmente Cakchiquel, algunos Quichés y Quekchíes	42,171	30,994
Chimaltenango. La mayoría es Cakchiquel, unos cuantos Quichés, Pocomanes y Mames	147,119	94,243
Escuintla. Principalmente Cakchiquel, luego Pocomán Central y Quichés, algunos Quekchíes	22,260	19,660
Santa Rosa. Hay Quichés, Cakchiqueles y algunos Quekchíes	1,153	10,294
Sololá. Este es uno de los Departamentos que tiene más indígenas. Los principales grupos son los Quichés, Cakchiqueles y Tzutujiles. También hay algunos Pocomanes y Quekchíes	80,278	77,817
Totonicapan. Este Departamento es el que posee el mayor porcentaje de indígenas: 96.8 %. Casi todos son Quichés. Hay algunos Cakchiqueles	88,714	96,138
Quetzaltenango. Los grupos principales de este Departamento son el Mam y el Quiché. También hay Cakchiqueles, algunos Pocomanes y Quekchíes	152,591	124,473
Suchitepéquez. Predominan los Quichés, luego le siguen los Cakchiqueles, Tzutujiles, Mames y algunos Quekchíes	118,366	84,252
Retalhuleu. Predominan los Quichés, hay también Mames, Cakchiqueles y algunos Quekchíes	32,946	34,696
San Marcos. La mayoría son Mames. Hay también Quichés y Cakchiqueles, y unos cuantos Quekchíes	127,092	168,540
Huehuetenango. Los principales grupos son		

Departamento	*Censo de 1940*	*Censo de 1950*
el Mam y el Kanjobal. También hay Jalaltecas, Chuj y Cakchiqueles	128,007	146,628
El Quiché. Casi todos son Quichés, pero también hay Ixiles, Mames, Cakchiqueles, Quekchíes y Uspantecas	133,509	147,094
Baja Verapaz. Predominan los Quichés. Hay también Pocomchí, Quekchí y Cakchiquel.	52,398	38,776
Alta Veracruz. Quekchí y Pocomchí son los principales grupos. También hay Cakchiquel y Quiché	264,948	177,308
El Petén. Todos son Quekchí. Únicamente hay 215 lacandones	3,406	4,431
Izabal. Principalmente Quekchí. También hay Caribe Araguaco	13,694	9,466
Zacapa. Predominan los Chortis. Hay algunos Quichés y Cakchiqueles	8,215	13,359
Chiquimula. Únicamente Chortis	24,726	69,843
Jalapa. Predominan los Pocomanes. También hay algunos Cakchiqueles	5,156	38,004
Jutiapa. Pocomanes	*	27,249

* No hay información precisa.

4. *Actitud gubernamental frente a los indígenas*

a) Legislación Indigenista: En Guatemala, como en la gran mayoría de los países americanos, no existe un verdadero sistema jurídico aplicable al sector indígena, partiendo de un conocimiento de sus necesidades y forma de vida. Por encargo del Instituto Indigenista Interamericano, el Lic. Jorge Skinner-Klée recopiló en 1954 las diversas disposiciones legales emitidas en Guatemala por sus diversos gobiernos desde 1824 y que, de un modo o de otro, afectan directamente a los indígenas. Véase: *Legislación Indigenista de Guatemala.* Recopilación de Jorge Skinner-Klée, Ediciones Especiales del Instituto Indigenista Interamericano, México, D. F., 1954.

Es interesante notar, aunque sea de paso, el Decreto de 19 de septiembre de 1947, expedido por el entonces Presidente de la República, Dr. Juan José Arévalo, para regular y proteger la producción textil indígena, "en previsión de adulteraciones que puedan realizar comerciantes e industriales inescrupulosos, copiando o imitando sus tejidos que gozan de gran aceptación, fuera y dentro del país". La razón de esto la indica el mismo Decreto, en el que se señala "que es deber del Estado proteger la industria nativa, manifestación genuina del arte y tradición del elemento indígena y, a la vez, una de sus me-

jores fuentes de ingresos, pues ha hecho de ella un medio honesto de subsistencia".

b) Organismos Indigenistas Nacionales: Mediante el Decreto Gubernativo de fecha 28 de agosto de 1945 se creó el Instituto Indigenista de Guatemala. Dicho Instituto atiende en diversas formas las nececidades de numerosos indígenas. Concretamente trabaja a través de escuelas y centros educativos, difundiendo la enseñanza de modernas técnicas agrícolas, así como de prácticas y conocimientos relacionados con la higiene, protegiendo y fomentando la producción de las artes textiles indígenas, etcétera.

c) Adhesión al Instituto Indigenista Interamericano: Mediante el Decreto Legislativo nº 269 del 10 de agosto de 1946.

5. *Otras Instituciones que trabajan entre los indígenas*

a) De índole privada no-confesional: El Instituto Lingüístico de Verano mantiene entre los indígenas de Guatemala varios centros en los que se llevan a cabo investigaciones lingüísticas y se elaboran cartillas bilingües para la alfabetización de los indígenas.

Actúan asimismo de diversas maneras en favor de la población indígena de Guatemala la Organización de las Naciones Unidas, la Organización Internacional del Trabajo y el Instituto Indigenista Interamericano. Deben mencionarse finalmente algunas pequeñas misiones religiosas que tienen establecidos algunos centros entre indígenas de Guatemala.

BIBLIOGRAFÍA

DATOS DEMOGRÁFICOS

Goubaud Carrera, Antonio, "Distribución de las lenguas indígenas de Guatemala", en *Boletín del Instituto Indigenista Nacional,* Vol. I, Nos. 2-3, pp. 63-76, Guatemala, 1946.

——, "Población de habla indígena en Guatemala", en *Boletín del Instituto Indigenista Nacional,* Vol. I, Nº 4, pp. 17-22, Guatemala, 1946.

Guatemala. Dirección General de Estadística, *Quinto censo general de población, levantando el 7 de abril de 1940,* Guatemala, Tipografía Nacional, 1942.

——, *Sexto censo de población. Abril 18 de 1950,* Guatemala, Dirección General de Estadística, 1957.

LINGÜÍSTICA

Andrade, Manuel J., "Materias sobre las lenguas Mam, Jalalteca, Aguacateca, Chuj, Bachahom, Palencano y Lacandón", *Microfilm Collection of Manuscrits on Middle American Cultural Anthropology,* Nº 10, Chicago, University of Chicago Library, 1946.

1. Mujer indígena de Cobán, Alta Verapaz, tejiendo un huipil en telar de mano. *Foto I.I.N. de Guatemala.*

2. La Procesión de Frutas con motivo de la Semana Mayor en Santiago Atitlán, Sololá. *Foto I.I.N. de Guatemala.*

3. Indígena de Santa Catalina Palopó, Sololá, vistiendo el traje de diario. *Foto I.I.N. de Guatemala.*

4. Grupo de indígenas en el traje usual de la Corporación Municipal Indígena, de Chichicastenango, El Quiché. *Foto I.I.N. de Guatemala.*

5. Traje corriente de la mujer indígena de San Antonio Llotenango, El Quiché. *Foto I.I.N. de Guatemala.*

6. Músicos indígenas de Soloma, Huehuetenango, tocando el tambor y la chirimía. *Foto I.I.N. de Guatemala.*

7. Traje que los danzantes indígenas de San Miguel Chicaj, Baja Verapaz, usan en la época de Navidad. *Foto I.I.N. de Guatemala.*

8. Miembros de la Cofradía Indígena de Candelaria, de Parramos, Chimaltenango, vistiendo sus trajes típicos. *Foto I.I.N. de Guatemala.*

——, "Materiales sobre las lenguas Kekchí y Pokomán", *Microfilm Collection of Manuscrits on Middle American Cultural Anthropology*, N° 12, Chicago, University of Chicago Library, 1946.

——, "Materiales sobre las lenguas Quiché, Cakchiquel y Tzutuhil", *Microfilm Collection of Manuscrits on Middle American Cultural Anthropology*, N° 11, Chicago, University of Chicago Library, 1946.

Barrera Vásquez, Alfredo, "Vocabulario del idioma Cakchiquel", *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología*, V Época, Tomo III, pp. 239-54, México, 1945.

Recinos, Adrián, "Lenguas indígenas de Guatemala", *Proceedings of the Second Pan American Scientific Congress, Anthropology*, Tomo I, pp. 209-19, Washington, 1917.

ETNOGRAFÍA

Arreaga, Alberto, "Los Pocomanes Orientales", en *Boletín del Instituto Indigenista Nacional*, Vol. I, Nos. 2-3, pp. 47-52, Guatemala, 1946.

Bunzel, Ruth, "Chichicastenango: A Guatemalan Village", *American Ethnological Society Publications*, Vol. XXII, Locust Valley, New York, 1953.

Alba, Margarita Gamio de, *La mujer indígena de Centro América*, Ediciones Especiales del Instituto Indigenista Interamericano, México, 1957.

Gamio, Manuel, "Cultural Evolution in Guatemala and its Geographic and Historic Handicaps", en *Art and Archeology*, Vol. 22, N° 6, pp. 203-222; Vol. 23, N° 1, pp. 17-32; Vol. 23, N° 2, pp. 71-78; Vol. 23, N° 3, pp. 129-134, Washington, 1926-1927.

Goubaud Carrera, Antonio, "El grupo étnico indígena: criterio para su definición", en *Boletín del Instituto Indigenista Nacional*, Vol. I, Nos. 2-3, pp. 13-30, Guatemala, 1946.

——, "Notas sobre los indios del Oriente de Guatemala", *Microfilm Collection of Manuscrits on Middle American Cultural Anthropology*, N° 22, Chicago, University of Chicago Library, 1946.

Girard, Rafael, *Los Chortis ante el problema maya. Historia de las culturas indígenas de América, desde su origen hasta hoy*, México, Tomo I, 1949.

Lincoln, J. Steward, "An Ethnological study of the Ixil Indians of the Guatemalan Highlands", *Microfilm Collection of Manuscrits on Middle American Cultural Anthropology*, Chicago, University of Chicago Library, N° 1, 1945.

Osborne, Lilly de Jongh, "Los indígenas de Quezaltenango", en *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, Vol. XI, N° 3, pp. 281-89, Guatemala, 1935.

"Prácticas eleccionarias de los indígenas del Municipio de Sololá, Departamento de Sololá, región Cackchiquel" (Material Inédito presentado al Seminario de Problemas Indígenas de San Salvador). Instituto Indigenista Nacional, Guatemala, 1955.

Recinos, Adrián, "Estudios de antropología y etnografía. Razas y lenguas indígenas de Guatemala", en *Centro América*, Vol. 8, pp. 607-18, Guatemala, 1916.

Redfield, Robert, "Ethnographic materials on Agua Escondida", *Microfilm Collection of Manuscrits on Middle American Cultural Anthropology*, N° 3, Chicago, University of Chicago Library, 1945.

Schultze-Jena, Leonhard, *La vida y las creencias de los indígenas Quichés de Guatemala*, Publicación Especial del Instituto Indigenista Nacional, Guatemala,

1946. Traducción del texto alemán de 1932 por Antonio Goubaud y Herbert D. Sapper.

Tax, Sol, "Ethnic relations in Guatemala" en *América Indígena*, Vol. II, Nº 4, pp. 43-48, Instiuto Indigenista Interamericano, México, 1942.

—— and others, *Heritage of Conquest*, The Free Press Publishers, Glencoe, Illinois, 1952.

Vela, David y Rosales, Juan de Dios, *Informe Inédito de la Delegación de Guatemala al Seminario sobre la Población Indígena de los Países de Centro América.* (Hasta qué grado predominan en ellos las características culturales y psicológicas de origen precolombino; en qué proporción son monolingües y en cuál bilingües.) Instituto Indigenista Nacional, Guatemala, 1955.

Wagley, Charles, *Santiago Chimaltenango. Estudio antropológico social de una comunidad indígena de Huehuetenango*, Seminario de Integración Social Guatemalteca, Publicación Nº 4, Editorial del Ministerio de Educación Pública, Guatemala, 1952.

Wright, Norman, "Los indios de Guatemala", en *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, Tomo XXII, Nos. 3-4, pp. 326-333, Guatemala, 1947.

ECONOMÍA INDÍGENA

Atwood, Rollin S., "The intercommunity trade of the Indians of the Utatlan Basin in Guatemala", *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 25, Nº 1, pp. 23-33.

Gamio, Manuel, "Exploración Económico-Cultural en la región oncocercosa de Chiapas, México", en *América Indígena*, Vol. VI, Nº 3, pp., 199-245, México, 1946.

Goubaud Carrera Antonio, "Estudio de la alimentación en Guatemala", en *Boletín del Instituto Indigenista Nacional*, Vol. I, Nos. 2-3, pp. 31-45, Guatemala, 1946.

Hoyt, Elizabeth E., "El trabajador indígena en las fincas cafetaleras de Guatemala", en *Ciencias Sociales*, Vol. 6, Nº 35, pp. 258-268, Washington, 1955.

Noriega Morales, Manuel, "El indio como factor económico de Guatemala", en *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, Vol. XVIII, Nº 2, pp. 99-106, Guatemala, 1942.

Noval, Joaquín, "Algunas modalidades del trabajo indígena de Guatemala", en *Antropología e Historia de Guatemala*, Vol. IV, Nº 1, pp. 47-51, Guatemala, 1952.

Tax, Sol, "La economía regional de los indígenas de Guatemala", en *Boletín del Instituto Indigenista Nacional*, Vol. II, Nos. 3-4, pp. 170-179, Guatemala, 1947.

——, *Penny Capitalism. A Guatemalan Indian Economy*, Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publications Nº 16, Washington, 1953.

MEDICINA Y SALUBRIDAD

Adams, Richard N., *Un Análisis de las creencias y prácticas médicas en un pueblo indígena de Guatemala*, Editorial del Ministerio de Educación Pública, Guatemala, 1952.

Girard, Rafael, "Farmacopea de los indios Chortis" en *Boletín Indigenista*, Vol. 7, Nº 4, pp. 346-362, México, 1947.

Lastres, Juan, "La curación por las fuerzas del espíritu en la medicina aborigen", en *Universidad de San Carlos*, N° 3, pp. 154-243, Guatemala, 1946.

Sapper, Karl, "Das Heilweisen bei den Indianer Guatemalas", *Mitteilungen der Deutschen Amerikanisten Vereinigung*, fasc. 1, pp. 1-4, Würzburg, 1926.

Vela, David y Rosales, Juan de Dios, *Informe Inédito de la Delegación de Guatemala al Seminario sobre la Población Indígena de los Países de Centro América.* (Condiciones de salubridad: mortalidad, morbilidad, curanderos, brujos, enfermedades regionales de los grupos indígenas como oncocercosis, mal del pinto, etc.). Instituto Indigenista Nacional, Guatemala, 1955.

EDUCACIÓN

Siegel, Morris, "Problems of Education in Indian Guatemala", *Journal of Experimental Education*, Vol. 9, N° 4, pp. 285-94, Madison, Wisconsin, 1941.

ACULTURACIÓN E INTEGRACIÓN SOCIAL

Adams, Richard N., *Encuesta sobre la cultura de los ladinos en Guatemala*, Seminario de Integración Social Guatemalteca, Publicación N° 2, Editorial del Ministerio de Educación Pública, Guatemala, 1956.

——, Gillin John, Goubaud Carrera, Antonio y otros, *Cultura Indígena de Guatemala, Ensayos de Antropología Social*, Seminario de Integración Social Guatemalteca, Publicación N° 1, Editorial del Ministerio de Educación Pública, Guatemala, 1956.

Ewald, Robert H., "San Antonio Sacatepequez: Culture change in a Guatemalan community", *University Microfilm, Ann Ardon*, University of Michigan, Michigan, 1954.

Jiménez, Adalberto, "La otra mitad del pueblo (Problema e incorporación del indio)", en *Revista del Maestro*, Año II, N° 6, pp. 88-101, Guatemala, 1947.

Kirk, William, "Social change among the Highland Indians of Guatemala" *Sociology and Social Research*, Vol. 2, pp. 321-33, 1939.

Redfield, Robert, "The relations between Indians and Ladinos in Agua Escondida, Guatemala", en *América Indígena*, Vol. XVI, N° 4, pp. 253-276, México, 1956.

Rosales, Juan de Dios, "Informe del Instituto Indigenista Nacional: 1954", en *Boletín Indigenista*, Vol. XV, N° 1, pp. 56-68, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1955.

——, "Informe del Instituto Indigenista Nacional: 1955", en *Boletín Indigenista*, Vol. XVI, N° 1, pp. 46-60, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1956.

——, "Informe del Instituto Indigenista Nacional: 1956", en *Boletín Indigenista*, Vol. XVII, N° 1, pp. 44-56, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1957.

——, "Informe del Instituto Indigenista Nacional: 1957", en *Boletín Indigenista*, Vol. XVIII, N° 1, pp. 48-60, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1958.

Siegel Morris, "Culture Change in San Miguel Acatán, Guatemala", *Phylon*, Vol. XV, N° 2, pp. 165-176, Atlanta 1954.

——, "Religion in Western Guatemala: A Product of Acculturation", *American Anthropologist*, Vol. 43, pp. 62-76, Menasha, 1941.

Stuart, L. C., Palerm, Angel, Whetten, Nathan L. y otros, *Integración Social en*

Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca, Publicación Nº 3, Guatemala, 1956.

Vela, David y Rosales, Juan de Dios, *Informe Inédito de la Delegación de Guatemala al Seminario de la Población Indígena en los Países de Centro América.* (Hasta qué grado se han incorporado características culturales y psicológicas de tipo occidental moderno; qué acción han ejercido en ellos las escuelas; qué proporción alcanza el analfabetismo). Instituto Indigenista Nacional, Guatemala, 1955.

LEGISLACIÓN INDIGENISTA

Legislación Indigenista de Guatemala, Recopilación y Nota Introductoria de Jorge Skinner-Klée, Ediciones Especiales del Instituto Indigenista Interamericano, México, 1954.

BIBLIOGRAFÍA

Ewald, Robert H., *Bibliografía Comentada sobre Antropología Social Guatemalteca, 1900-1955*, Seminario de Integración Social Guatemalteca, Editorial del Ministerio de Educación Pública, Guatemala, 1956.

MIXTEC MEDICAL BELIEFS AND PRACTICES

by Cornelia Mak

Sumario

Los datos sobre creencias y prácticas médicas que se presentan en este artículo fueron recopilados por la autora en tres pueblos de la Mixteca, en el Estado de Oaxaca, México: San Esteban Atatláhuaca, San Miguel el Grande y Santo Tomás Ocotepec. Los tres poblados son montañosos y pueden considerarse como típicos de la región. Cada uno tiene más o menos 3,000 habitantes, casi todos monolingües (únicamente algunos niños van a la escuela). Su agricultura es pobre, sus vías de comunicación con el exterior escasas, etc., factores todos que contribuyen a mantenerlos al margen de la vida moderna.

Las ideas que a la fecha sustentan los mixtecos sobre las enfermedades y sus causas son una mezcla de sus antiguas creencias prehispánicas y los conceptos médicos traídos por los conquistadores españoles, así como de la superposición de creencias católicas con antiguas supersticiones. Para estos indígenas la vida está supeditada a diversas fuerzas hostiles (espíritus malos) que se encuentran dondequiera, siempre dispuestos a producir enfermedad o muerte a la menor provocación.

Aún cuando en algunos casos diagnostican las enfermedades en forma pragmática basados en las condiciones que observan en el enfermo, casi siempre se guían para su clasificación en supersticiones y creencias tradicionales y, por ende, tanto su medicina preventiva, como la curativa, tienen más bien un valor psicológico (sugestión), que real.

La autora divide las causas de las diversas enfermedades, según los datos obtenidos de sus informantes, de la siguiente manera: La pérdida del alma; intrusión en el cuerpo del paciente de un espíritu o un objeto; nagualismo y tonalismo; brujería y mal de ojo; desplazamiento de partes del cuerpo; antojos y tabús alimenticios; y violación de tabús en determinados días. Enumera a continuación varias enfermedades (con su clasificación de "frías" o "calientes") y describe el tratamiento que emplean para cada una, a base de hierbas, de las que ofrece una lista en un apéndice, incluyendo el nombre de la planta en mixteco y en español, calidad de "fría" o "caliente", descripción de la planta y especificación de la parte que de ella se usa. Acompaña también al artículo otro apéndice con una lista de alimentos con su clasificación de "fríos" o "calientes".

Introduction

The Mixtec, numbering about 225,000 according to the 1950 census, constitute one of the largest Mexican tribes. They are widely scattered through Oaxaca State, with the largest concentration in the district of Tlaxiaco, and on southward toward the Pacific coast. Some Mixtecs also live in the adjoining states of Guerrero and Puebla. The

data here presented are from Sam Esteban Atatláhuca, San Miguel el Grande, and Santo Tomás Ocotepec. These three mountain villages, each with about 3,000 inhabitants, are near the geographical center of the Mixtec area, approximately a day's journey by foot trail south and west of the district capital, the town of Tlaxiaco. The three communities are of the "open" type, in that they have no heavily populated centers. One-room log huts are widely scattered over the pine-forested mountains, in some places at elevations of over 8,000 feet.

The people are very poor, and only with difficulty wrest a living from the eroded mountain slopes. Apart from subsistence agriculture, the principal sources of income in the villages under consideration are peaches, apples, potatoes, a few medicinal plants, pitch-pine sticks, and hand hewn boards. A few men engage in crude carpentry. Other villages produce palm hats, mats and pottery, and in the lower country coffee and fruit are sources of income. These three villages are relatively untouched by urban influences: some children attend an elementary school, and a priest comes for religious celebrations once or twice a year. Most of the Indians are monolingual, and because of this linguistic isolation, as well as their cultural and geographical marginality, they know little about current events in the outside wordl.

The data here presented are no doubt in considerable measure representative of other Mixtec villages. The Mixtecs, however, are not a "tribe" in the sense of a politically and culturally integrated group. Dialects differ from town to town, as do also cultural details, including medical beliefs and pratices.[1]

Generalities

Mixtec ideas about disease causes and cures reflect, as in many other parts of Latin America, the blending of indigenous American Indian beliefs with the medical concepts and practices brought by the Spanish conquistadores. Soul loss, possession by evil spirits, object intrusion, and other characteristic native American beliefs share the blame with the European evil eye, the ancient Mediterranean concept of "hot" and "cold" qualities in foods, herbs and illnesses, and the

[1] Data were collected under the auspices of the Summer Institute of Linguistics while living among the Mixtecs for several months each year, over a period of ten years. The largest portion of the material was received in San Esteban, which is situated between San Miguel and Santo Tomás. Where variant details were supplied by informants from San Miguel or Santo Tomás, this will be mentioned.

I am very grateful to George M. Foster who assited me generously with suggestions and editing of the paper.

Spanish concept of "displaced" parts of the body.[2] The Mixtec, of course, is not aware of this dual origin of his medical corpus. He does, however, have some idea of classification of disease causes. Sometimes his classification is entirely pragmatic, based on clinical observations of conditions deduced from recognizable causes. More often his diagnosis stems from folk belief and superstition, and the cures he attempts appear to be largely psychological in value.

Basic to the Mixtec concept of life is the idea that hostile forces lurk everywhere, ready at the slightest provocation to cause illness or death. Illnesses of all types, including simple accidents, are attributed to evil spirits, the evil eye or other sorcery, the nagual concept, violation of food taboos, and the like. Spirits are everywhere: they reside on and in the ground, and in sweat baths, stones, forests, rivers, springs and corn fields. The word *tachi* is used for both winds and spirits; whirlwinds, however, seem to be the only winds which are also identified as evil spirits. Spirits may snatch the soul of their victims, or beat them up, causing bruise marks on the body and pains in the chest. Quite logically, with this view of the world, a large part of Mixtec "preventive medicine" consists of placating spirits. At plowing, planting and harvesting, fermented maguey juice (pulque) is poured out in the fields and copal incense is rubbed over the ground and burned in small tripod pottery censers. In San Miguel a chicken or turkey is buried in the field in addition to the offering of pulque. One is liable to the displeasure of the spirits of the corn field if he becomes angry when sheep and goats eat the growing corn. Mountain streams and springs also have their spirits, and the places where women customarily draw water are considered to be particularly dangerous. Paths and mountains are inhabited by spirits, and the Mixtec always remembers where he had the slightest scare, or was startled or stumbled, so that if illness overtakes him, sometimes months or years later, he can come back to that spot for the appropriate ceremonies of propitiation. An old man, asking for a remedy for his failing eyesight, once said to me, "Make it strong, because a siprit made my eyes sore. The spirits dance on the ground, in the wind, they beat you up, they are under the ground."

In common with many other Latin American indigenous cultures, the superposition of Catholic beliefs upon earlier views has produced syincretism such as identification of church or household images with good and evil spirits which cure as well as cause illness.

To facilitate the presentation of data, the following classification of disease causes is offered. It must be remembered that this is the

[2] Foster, 1953.

ethnologist's systematization of Mixtec belief, drawn from the jumble of informants' information, curing ceremonies witnessed, and other sources of data.

Soul loss.
Spirit and object intrusion.
Nagualism and tonalism.
Sorcery, including the evil eye.
Displaced parts of the body.
Violation of "hot" and "cold" food taboos, and food cravings.
Violation of taboos on certain days.

The evidence for each of these beliefs, and the forms of curing used to counteract such illness, will be discussed in sequence.

Soul loss

Separation of the soul from the body,[3] through anger or fright, in illness and, ultimately, death unless the soul is returned. Illness of any kind may follow immediately upon the separation, or it may be delayed months or even years. When a person stumbles or falls, thereby "beating" and offending a spirit in or on the ground, or in stones or rocks, the angered spirit snatches the unfortunate victim's soul. When someone stumbles, his companions often remark that he may have to return to recover his soul.

The following account is illustrative of the ritual which is believed to restore a lost soul:

A boy's eye inflammation was diagnosed by himself and his parents as the result of a quarrel with another boy, about three months earlier, in the schoolhouse, a log building with dirt floor. The boy's mother carried a gourd bowl of pulque to the school, with a sitck marked a cross on the floor where the boys had quarreled, poured some of her pulque on the cross, and with the stick stirred it to make mud. She then scooped up the mud, placing some of it on a piece of paper (for a later ritual at home), and some in the pulque remaining in the gourd. Next she laid the boy's shirt on the ground where the cross was made, twice filled her mouth with the muddied pulque in the gourd, and twice sprayed it vigorously onto the shirt, saying to the boy's soul, "Arise, enter into your chest [shirt]." Then she shook the shirt, laid it on the ground and again sprayed on it, shook, it once more, and moved it over all places on the floor where the boy might

[3] Foster, 1951; Rodríguez Rivera de Mendoza, 1954.

have been, saying, "Arise, let's return to our house, Temu [the boy's name], don't stay here. You got angry with your pal and you fought together. Perhaps you suffered badly inside, both of you, fighting in a fierce place. Don't stay here because this isn't where you live." Then addressing the spirit she said, "Don't be angry and kill my child."

Upon returning home the mother put the shirt on her son, rubbed the mud she had gathered on paper on his forehead, arms and chest, and sprayed more of the muddy pulque from her mouth on his face, chest, back, hands and feet. She then passed the pulque bowl near his head, chest and back, tapping it with a stick to cause the soul, now believed to be in the pulque, to reenter the body. The disease, a contagious infection of short duration, subsided in a few weeks.

When a sick person is able to go himself to the place where it is believed his soul was lost, he should do so. There he stands with arms outstretched while the pulque bowl is tapped first over the ground and then over him.

Not infrequently, in addition to the pulque libation, copal incense is burned, and more rarely a small piece of meat, an egg, or cooked beans are left as an offering. In San Miguel a baby chick is sometimes buried, and some of the mud and pulque mixture is drunk by the patient.

People not sick enough to remain at home are often seen with dried mud on their forehead and arms. Often one who stumbles will rub some of the soil from that spot on his forehead, asking the ground spirit to forgive him. When the stumbler is a child the mother may do this, pleading with the spirit, "Don't kill my child."

There is no single formula for addressing the spirits. Other examples of entreaty are "Forgive me, and I will come again day after tomorrow" (i.e., in the indefinite future), or "Santa Cristina, San Cristobal, wake up, (name of the sick person), let's return to our house, because the coyote will come and eat you, indeed." The spirits are addressed as Santa Cristina, San Cristobal and San Juan, and perhaps other names are used as well.

Sweatbath [4] spirits, the chief of whom is Santa Magdalena, are dangerous and easily offended, and often cause soul-loss illness. Experiencing the emotions of anger or jealousy, particularly while bathing, failing properly to perfom the sweatbath childbirth ceremony, or failing to placate the spirit of a disused sweatbath with the soil ritual, expose one to these spirits. Stubborn skin ailments, severe rheumatism, neuralgic pains, and paralysis of both thumbs are some symptoms of sweatbath spirit soul-loss.

[4] Cresson, Jr., 1938; Mason, 1935.

Contrasted to the rituals just described, in which a medicine man may or may not participate, suspected sweatbath soul-loss must be diagnosed only by a medicine man, who feels the patient's pulse, and if the diagnosis is positive, only he can restore the lost soul. To appease the spirits, the medicine man throws ten small tortillas, about three inches in diameter, and a small bowl of cooked green beans, or a bowl of fresh or dried horse beans into the sweatbath fire. Then he pours half a pitcher of pulque on the ground outside the fire chamber, drinks the other half, and crosses himself. He invokes the spirits and smears and sprays the patient with the pulque-mud mixture in the same manner as previously described. The patient takes a sweatbath, using small branches of peach, capulin, custard fruit, *floripondio*, *nuyūjí* or *munīí* trees to rub himself and sprinkle on water. Then he, members of his family, and the medicine man return to the house to have a meal of tortillas, beans like those offered to the sweatbath, and pulque.

Spirit and object intrusion

The difficulties in classification of native concepts of disease causes are illustrated by spirit and object intrusion, concepts closely tied to soul-loss beliefs. Offended sweatbath spirits, which cause illness by stealing a soul, also cause it by injecting a piece of charcoal into a victim. Other spirits which may steal a soul also cause illness by directly possessing a victim. Hence, the soil ritual described for soul-loss illness is thought efficacious as well in expelling a spirit. Or intruded spirits may be expelled by rubbing the body with eggs, chile, or herbs, or by beating it with spiny plants to cause bleeding. Illnesses are often described as the result of "beating" by spirits which are encountered on paths at night, or victims wake up "black and blue", having been "beaten" during sleep. Babies, who are very vulnerable to "beating", are closely wrapped in shawls when taken into areas supposedly inhabited by spirits. Remedies used are those conceived of as expelling spirits, so "beating" may well imply spirit intrusion.

Illness is also believed caused by the intrusion into the body, occasionally through sorcery, of such objects as stones, green or roasted chile, needles, small coins, lizards, sheep and dog dung, bones, and candle stubs. Intruded disease objects are removed by a medicine man who sucks them through the skin or who rubs the patient with an egg wrapped in floripondio leaves.

Nagualism and tonalism

The Mixtec share some of the beliefs widely held in Mexico and

Guatemala, known variously as nagualism or tonalism.[5] Each person is believed to acquire, at or shortly after birth, a non-human counterpart, usually an animal but sometimes a "thunderbolt", to which his life is intimately tied. Normally, but not invariably, the counterpart attaches itself to the child automotically. When a young baby cries and is ill, it may be because he has not yet received his nagual. An elderly person may be asked to come to his aid by rubbing his saliva all over the baby, then blowing into the baby's face and giving it his own nagual, saying, "Become strong so that you may live long in this world." Babies who do not receive a nagual sicken and die. Some people, however, believe that not everyone has a nagual.

A person's counterpart, his nagual, or tono, is determined in various ways.[6] Sometimes a person falls ill and sees his nagual in a dream. Other times a medicine man divines it. A bright-eyed observant individual is said to be a "coyote person", i. e., to have a coyote nagual. If an individual quarrels with a neighbor, and soon after an animal appears and damages his fields or flocks, it is evidence that the marauding animal is the neighbor's nagual. Formerly in Santo Tomás the classic Mexican-Guatemalan technique of divining a nagual was practiced: newborn infants were taken to a damp place in a cave near the Rio de Nagual and left overnight. In the morning the damp ground was examined for animal tracks, and thus the animal that was the child's counterpart was determined.

In San Esteban common naguals are the coyote or thunderbolt, or less frequently the wolf, opossum, raccoon, eagle, hawk, buzzard or lizard. In the *tierra caliente* scorpions, iguanas and snakes often are naguals. A counterpart sometimes is assumed for a person with a mottled skin suggestive of the reptile. Some people are believed to have as many as seven naguals of various species: such people will die only when their last nagual has died.

According to the nagual-tonal belief, if a person's counterpart falls ill, is injured, or dies, the human will exhibit the same illness or injury, or will die. This is one way a person's nagual is determined. In San Esteban, for example, a woman stumbled outside her hut and broke her leg. For the preceding month coyotes had howled every night and come close to the huts to steal sheep, and the villagers felt that one of the animals, and its human counterpart, would soon suffer misfortune.

---

[5] Foster, 1944.

[6] In Santo Tomás the Mixtec term for nagual sickness is "our own sickness"; the meaning of the San Esteban and San Miguel terms is unclear. I have heard the terms "nagual" and "tono" used in Santo Tomás by those who speak some Spanish, but not elsewhere.

So it was immediately assumed that the unfortunate woman had a coyote counterpart, that she was a "coyote person", and that this nagual, at the moment she suffered her misfortune, had been hit by a bullet or otherwise wounded in the leg.

An ill "coyote person" dreams of a friend, also with a coyote nagual, who can cure him. This friend rests a gun on the patient's back and fires it, frightening the sick nagual so that it flees farther into the forest where it is in less danger, and where it is hoped it will soon recover. Then he jumps back and forth over the patient, who lies on the ground, to impart strength to him and his nagual so that both will soon move about energetically. The patient also drinks gunpowder dissolved in water.

If a person with a thunderbolt nagual develops a severe infection or a splitting headache, particularly soon after a thunderstorm, he suspects his nagual has struck a tree and been imprisoned within. A large fern, called xicō sāú, may be rubbed on the patient. Cures depend partially on luck. A person who sees a lightning-struck tree in the forest, particularly if it is still smoking, is expected to throw stones at it or knock against the trunk repeatedly with a stone to liberate the thunderbolt nagual of some unknown sufferer. If this Good Samaritan in his travels encounters the person he has cured, this person will recognize his benefactor (from a dream) and in gratitude will lavish upon him much food and pulque.

Curing methods are further illustrated by the experience of the mother of a sick infant, near death, who dreamed of a "thunderbolt person" whom she should call. This person, a friend, placed the baby on the ground, rubbed it with the fern, stood small sticks in the ground in a circle around it, and laced a wool thread from stick to stick and across the patient web-fashion. Then he cut the thread with scissors, a symbolic act believed to release the child's thunderbolt-counterpart from its imprisoning tree. The child soon recovered.

Sorcery and the evil eye

Sorcery seems to be of limited occurrence in San Esteban. However, as noted above (2), intruded objects are sometimes the work of evil wishers. There are a few medicine men who ask their household saints to curse one who has incurred their displeasure. For example, at the birth of a baby at which a particularly malevolent medicine man assisted, the parents failed to make the proper offerings to the sweatbath spirits. The baby became infected with worms and recovered when the parents appeased the old man and the spirits by the sweatbath ritual.

This man can make pregnant women miscarry, and caused a woman to be bent over double for the remainder of her life.

Sorcery-induced illness is treated by rubbing the patient with a hen's egg wrapped in *nuyūjí, toloache,* or *floripondio* leaves. The disease is believed to enter the egg and leaves, which are then either thrown into fire, or near the house of one's enemy with intent to pass the sickness on to him.

In Santo Tomás there is much more fear of sorcery. A woman who thought a boy had robbed her corn field cursed him by tying a candle tightly to an image of Christ, and as it burned the curse went into effect. A man was cursed by having his name on a piece of paper scorched by a lighted kerosene lamp. In Santo Tomás there is also the belief that certain human beings have the power to remove their heads and transform themselves into witches *(brujos).* They often kill babies at night. When a baby habitually cries at night the spiny leaves and flowers of thistles are hung in the door and around the hut. These are thought to prick and repel the witches which are molesting the baby.

Belief in the "evil eye" *(mal de ojo)* is prevalent. If a person looks at a baby with admiration or envy, usually without conscious intent to harm, it will "cry and cry and have sore eyes and get sick". Then the mother may ask the person thought to be responsible to rub some of his saliva on the baby's eyes and cheeks. Or an admirer may do this to prevent the illness. To effect a cure a hen's egg is wrapped with *nuyūjí* and rubbed on the eyes of the baby. Then the egg is broken into a saucer. Seven sharp thorns are pierced into the egg, which represents the eyes of the guilty person. The egg and thorns are then thrown into the fire. The baby recovers and the guilty person may become blind.

Displaced parts of the body

"Fallen fontanelle" *(caída de la mollera)* is said to cause ear, neck and mouth abcesses, and head colds. Hunger, or food cravings, or too violent rocking in the mother's arms may cause an infant's fontanelle to "fall". The cure consists in setting a new gourd bowl of water in the sun, leaving it out overnight, and dipping the infant's head in the water at daybreak the following morning.

A headache, particularly after carrying a heavy load with a tump line, is sometimes thought to "split open" the head, causing the "brain" to fall. The head is pressed together with the hands and a strip of cloth is tied tightly around the crown so as to cover the temples.

Food taboos and cravings

Most foods and medicinal plants are divided into "hot" and "cold" categories; only a few are neutral. Some informants say that too much "hot" or "cold" food may cause diseases; others say that they do not harm a healthy individual but aggravate diseases. "Cold" foods and herbs are good during the hot season from October to May or June, but must be taken with care during the rainy season, and viceversa. For severe fevers, and for skin eruptions and serious wounds, only a few neutral foods are allowed, as both "hot" and "cold" foods are thought to cause inflammation and pus. Foods and their classification are listed in Appendix I.

Illness is often attributed to an unrealized desire for food which was denied at the time, then forgotten. Sickness may result years later. The medicine man called in to officiate most frequently decides that a sheep or goat was desired. Such an animal is then slaughtered, its warm blood and entrails rubbed on the abdomen, forehead, hands and feet of the patient, and its meat, with maize dough added, cooked in an earth oven. Before the oven is opened a small pottery censer with burning charcoal and copal is placed on top, and an opening is made on each side of the oven to allow steam to escape. Then the patient steams and incenses himself by throwing his blanket to cover both holes and censer. Next the cooked meat and corn are rubbed on his forehead and abdomen, and he and his family then eat the food. Sometimes a bit of the animal's dung is wrapped in a cloth and dipped in pulque, which is then drunk by the patient.

If a goat is prescribed and proves ineffective, a sheep may be tried, and vice versa. This is a considerable financial undertaking for most families. Oxen, so valuable that they are seldom killed, are almost never prescribed. Other suspected foods are chickens, turkeys, cooked dishes, or certain fruits native to lower altitudes. A craving for custard fruit *(anona)* may cause a rash. The fruit is procured, rubbed over the rash, and then eaten.

A child's unsatisfied desire for either of two worms which hatch in sacs hung on trees may cause the fontanelle to fall, producing ear abcesses. A tamale is made with one variety of worm, rubbed on the ear, and then eaten. With the other, a sauce or liquid is made, rubbed on the ear, and eaten.

Violation of taboos on certain days

In San Esteban, Tuesdays and Fridays are considered "fierce" days, when people do not go to the river to bathe or wash clothes, especially

babies' clothes, fearing the water spirits will harm them; they do not take medicine because it would do no good, nor do they perform the soil rituals. In Santo Tomás I was told that Wednesdays are "fierce".

Some religious holidays are very "delicate". A carpenter told me that if he used his tools on such days, they would slip and hurt him. People will not live long if they work during the fiesta of All Saints. Many spirits are tied up in San Bartolo's house, being free to roam about during his annual fiesta, when they look for blood to drink. Therefore, one needs to guard against fighting and killing or being killed on this day.

Specific qualities of ailments

The general ideas of disease causation, and the common curing techniques applicable to each of them, have been described. In this section specific ailments, their "hot" or "cold" quality, supposed causes and common treatments are given. It is apparent that causes and treatments do not fall into logical, clear-cut categories. Treatments applying to one illness may apply to others as well. Adults and infants are treated with the same remedies. Names of medicinal plants are given in Spanish when the identification is fairly certain; otherwise Mixtec terms are used. A list of the plants mentioned is given in Appendix II.

Broken limbs or sprains. "Cold" ailment. Often caused by the wounding of a coyote nagual. A sprained ankle or foot may result from stepping heavily or stumbling over a rock or sweat bath stone in which an evil spirit lurks. For sprains, the thick lower stem of the calaguala is ground, mixed with pine pitch, and applied as a poultice; or a hard-fried egg is rubbed over the area and then tied on; or the leaves of yucū ticuée and/or nutāvú are steeped, rubbed hard and long on the sprain, then tied on tightly with wool cloth so cold air does not penetrate. Treatment is repeated on three consecutive days. For a break, a pitch pine stick is tied directly to the injured part.

Burns. The fire spirit snatches the frightened and dislodged spirit of the individual who breaks a clay pot or griddle. The pulverized dry stem of a chilacayote or the entire ground yucū nī ini and/or yucū yuyú plants are applied as a poultice. Ground chile and garlic, and salt dissolved in the mouth, may be spit on the burn. The soil ritual for soul-loss is performed near the fire. All "hot" and "cold" foods are prohibited.

Chest ailments. "Cold" or "hot" ailment, depending on the type and cause. Caused especially by spirits of the corn fields and fires. Usually described as "it does our heart", or "it eats our heart", expressions difficult to comprehend, seeming to refer to severe colds and

pneumonia, to digestive ailments, and to illness associated with sorrow or unhappiness. The root of yucū tīsihi is ground and drunk. Avocado leaves are boiled with tender corn husks and drunk. For pneumonia, a daddy-long-legs or a large spider is ground, put in water, strained and given to the patient to drink. For sharp pains and if blood is spit up (tuberculosis?), castor beans are ground, rubbed on the chest, and drunk.

Colds and sore throat. Usually "hot" ailment, but may be "cold" during rainy season. Ordinary colds usually are not attributed to evil spirits. "If we sit in the heat then sleep in the cold, a cold seizes us." The leaves of alhucema are chewed and swallowed, or boiled and drunk. The leaves of yucū nuyūjí are steeped and rubbed on the body, or rubbed between the hands to produce a foam, which is put in cold water to be poured on head and back and drunk by the patient. Siempreviva leaves are used in the same way, and a species of pomegranate is eaten. Vinegar, which is "cold", may be drunk if available. The patient bathes in the river early in the morning. Bathing in warm water will aggravate the cold. All sweets are strictly avoided, as are tejocote fruit, a particularly "hot" food.

Dysentery and Diarrhea. Usually the result of "beating" by spirits. Any one or more of the following plants may be steeped, either ground or whole, and drunk: The entire plants of yucū quījí and/or yucū nuchīhná; for a baby, these may be rubbed between the hands, and if the bruised plant exudes a foam the child will recover. The tubers of yucū tīsihi and/or yucū tachī ñucuēhé. The leaves of borraja and/or yerba buena. The flowers of saúco; this is drunk by both adults and babies to cause vomiting; to offset its sharp effects, corn gruel (atole) is taken immediately afterward. The flowers of flor de noche buena alone or mixed with a boiled egg and powdered sulphur; this is especially good for babies. The ground leaves of yucū sajin yaá, ground with romero and a piece of chile. The ground leaves of verbena, mixed with a little pulque. Tabaquillo may be rolled in a ball, rubbed all over the patient to expel the spirit, and thrown into the fire or far away from the house.

Earache. Neither "cold" nor "hot". Caused by sweatbath spirits or food craving. The plant ita litú is applied as a poultice. Seeds of a chile are sometimes inserted in the ear. Remedies described under "Food taboos and cravings" are used.

Eye infections. "Hot" ailment. The "evil eye" causes sore eyes in babies. The ground leaves of siempreviva and/or the whole or ground leaves of saúco are applied as a poultice. The flower of árnica is rubbed on the eyes. Yucū nuyūjí is wrapped around an egg, rubbed

on the eyes, and thrown into the fire. Mentholatum, one of the few patent medicines known here, or soot from clay pots and griddles, is rubbed on the eyes. A tiny seed of the plant chía is put in the eye to make a foreign object come out.

Fevers. "Hot" ailment. Result of "beating" by spirits, soul loss, etc. The roots of cardo, cardo santo, iñu ndíyi and/or lélú saũ, and the leaves of yerba mora, siempreviva, manesidad, yucũ tayócō, yucũ nuyūjí, nuchīhná, yucũ ñíhin, yucũ sajin yaá, ruda, and/or yucũ quīji are ground. Some of the mixture is drunk with cold water and the remainder rubbed on the body. Any of these may be mixed with chile and garlic. Some of them may be rubbed between the hands to produce a foam, then added to a bowl of cold water and brown soap lather, and poured on the patient. The leaves of romero are steeped and drunk with a raw egg. The strong smell of these plants expels an intruded spirit. Or the spirit may be expelled by striking the back of the patient with the thorny leaves and flowers of cardo to draw blood. Toloache, tabaquillo, or yucũ nuyūjí is rolled in a ball, or wrapped around a hen's egg, then is rubbed all over the patient and thrown into the fire, or far away from the house, or near the house of an enemy. Rubbing with an egg, used in other regions to diagnose, seems to be used here only to expel the spirit or disease.

For babies thought to have been "beaten" by spirits, the entire plant of yucũ xocō is ground and drunk with cold water. The roots of yucũ tisihi and/or yucũ tachī ñucuēhé and/or the entire plant of yucũ yavā ísú are steeped slightly and drunk. The small red colorín bean, or a piece of the stone of mamey fruit, is ground with chile, and drunk raw. A very common remedy is sugar, dissolved in water, and drunk; it is never used as a food, but is thought to be remedial for fevers. For smallpox the specific remedy is the leaves and flowers of the madroño tree, steeped and rubbed on the patient. A sheep or goat is also killed, as described under "Food taboos and cravings". See also "Typhoid and typhus" and "Malaria".

Hangovers. Pulque is considered a sacred drink, and no fiesta is complete without it. Sugar cane liquor is also used, and there is much drunkenness. Pulque stays the pangs of hunger and gives one strength during the months when food is scarce. Nursing mothers drink it to provide milk for their infants.

One must sleep off the effects of drink, and upon awaking eggs and chile sauce are eaten to restore sobriety. A hangover or illness after a drunken stupor is interpreted as the work of spirits, to which one is particularly vulnerable when staggering home or falling by the

way. The leaves of tayócō and/or nuchīhná are ground with chile and garlic, mixed with cold water, and drunk.

Headache. "Hot" ailment. Sometimes caused by the carrying of a heavy load. A strip of cloth or kerchief is tied tightly around the temples. The leaves of saúco may be applied on the forehead under the cloth. For a very severe headache, nuchīhná is ground, mixed with cold water and brown soap lather, and poured on the head and back.

Malaria. "Hot" at first, "cold" when the fever subsides. "Hot" foods are prohibited during the fever, and "cold" foods later on. Contracted by men who go down to malarial country to trade, it is thought to be caused by eating tropical fruits or by soul loss. Remedies used are the same as for other fevers.

Neck abcesses and other swellings. "Hot" ailments. They may be caused by sweatbath spirits, or if a neck abcess, by the falling of the fontanelle, in turn caused by hunger. The tubers of yucū texícō, yucū snéñu, valeriana and/or the leaves of ita sāá yíhi cava are ground and used as a poultice. The sap of the tree nuyējnú and/or nuyūje chíñú is mixed with goat fat and applied.

Rheumatism. Either "cold" or "hot" ailment. Often caused by the fire spirits. Floripondio leaves and flowers are ground and rubbed on the patient. Yucū ticuée is steeped and applied for rheumatic pains in hands or feet. The leaves of yucū tayócō and/or lélú saū are ground with chile, the paste rubbed on the body, and some of the mixture drunk with cold water. The body may be struck with ndēva, a plant with sharp leaves. Petroleum and other strong smelling liquids are rubbed on the affected parts.

Stomach aches and digestive ailments. "Cold" ailment when the stomach feels like a "hard ball"; "hot" when accompanied by fever and diarrhea. Often caused by water spirits, or in the case of children by the evil eye. Any of the following herbs may be steeped and drunk several times a day: borraja, yerba buena, manzanilla, epazote de zorrillo, atanasia amarga, yucū vahú, yucū quíndi, pericón and/or núyacuá jniñí. Some of these may be mixed with sugar cane liquor. Orégano is added to coffee and brown sugar (panela) and drunk. A pice of raw ginger may be eaten.

Toothache. "Cold" ailment. Often caused by sweatbath spirits. Or a worm is thought to be eating the tooth. The ground stone of the white zapote fruit, or a garlic clove, or a black dye with oil base may be applied to the tooth.

Typhoid and typhus. "Hot" ailments. Our presence in the area was said to be the cause of one epidemic! The leaves of yucū sajin yaá, yucū quīji, nuchīhná and/or yucū yíndōhyo, or the flowers of

saúco, or the tuber of yucū ita sāyu stílá, may be ground with chile and garlic and the paste rubbed on the body. Some of the mixture is put in cold water, strained through the fingers, and drunk. Or any of these may be put in cold water with brown soap lather and poured on the body. A mixture of creolin and ground leaves of yucū quīji and nuchīhná is drunk.

Wounds and skin eruptions. Neither "cold" nor "hot". Evil spirits may cause accidents with resultant wounds. A rash on the hands is sometimes due to the craving for custard fruit. Other cravings cause rashes. The leaves of yerba mora, gordolobo and/or yucū scáyi are ground and applied as a poultice. Avocado leaves and tender corn husks are boiled and drunk for internal injuries. For severe rashes the milky sap of venenillo is applied. Candle wax is often poured into a wound to stanch the flow of blood. Wounds may be washed with urine. A small piece of cloth may be burned and the ashes applied, or a red dye used for blankets. For severe cases, only tortillas, salt and pulque are allowed, all other foods being thought to aggravate the infection.

Miscellaneous remedies. Pregnant women and small children are especially vulnerable to the small whirlwinds common in this area, which are referred to as "spirits who dance". One takes up a stick and beats the whirlwindd, saying, "What do you want with me?" Upon returning home some chile is burned in the fire, and the face and stomach of the child are exposed to the smoke. If sickness ensues, one returns to the spot and performs the soil ritual for soul loss.

For any disease, chile may be ground and rubbed all over the body by the medicine man. The application remains two days, after which it is washed off with cold water. Moth balls, swallowed whole or chewed, are considered a very potent remedy in Santo Tomás for expelling evil spirits. In San Esteban they are not swallowed but worn by babies as a charm. For sickness caused by anger or quarreling, the roots of the plant yucū cándu are ground, steeped and drunk. Nursing infants often become sick when their mothers indulge in anger. Dust from the saints may be rubbed on the face and chest of a sick adult or child and a prayer uttered before the image.

To diagnose an illness, copal may be rubbed all over the patient and then burned. If it melts and trickles in a stream, the water spirits are thought to have caused the sickness. If it simply burns down, leaving a charcoal-like residue, the sweatbath spirits are involved. If it "explodes" as it burns, then spirits from several places are implicated.

There is great fear of what are called "thorn hairs", probably a short stubble thought to be a harbinger of further illness. If a man

cuts his hair too soon after an illness, or if a woman resumes her duties of grinding too soon, the "thorn hairs" will appear and a relapse will occur. They often appear on babies' heads. The milky sap of venenillo is applied to make them fall out.

To render one immune to the possible influence of a corpse, a bowl of holy water, obtained from the church, is set nearby, with a flower to use as a sprinkler. Those coming to pay their respects kiss the flower and then sprinkle the water on the corpse, thus averting the passing on of the sickness.

Drug stores in larger towns sell various liquids which the Indians drink or apply externally. Some of these are: *agua de espanto* (fright water), *agua de espíritu* (spirit water), alcohol, ether, *agua de colonia, catalán, álcali.*

Medicine men

For many ailments not deemed serious, herbs and other remedies are used without consultation with medical practitioners. But for sicknesses that persist, or which are thought to be due to sorcery or other supernatural causes, a medicine man or woman is consulted. These curers are referred to in San Esteban as: tẽe tájná, "medicine man"; tẽe jíní naquihin ñuhun, "man who knows how to get the soil", i.e. one who knows how to perform the soil ritual; and tẽe jíní tuchī, "man who knows pulse", i.e. one who diagnoses an illness by feeling the pulse of the patient. The pulse beat reveals such things as which spirits are responsible for the illness, what is the patient's nagual, what animal should be roasted and applied, etc. In San Miguel the terms ñatāná, "medicine man or woman", and chāa tíhvi, "man who sucks" are used. I am told that in San Esteban there is at present no one who sucks the disease out of a person. In Santo Tomás there are two classes of curers: tẽe tájtán, "medicine man", and tẽe tási, "man who curses", or sorcerer.

Some of the Mixtec curers are shamans in that they are supernaturally elected to practise their arts, a fact particularly noteworthy because of the relative absence of shamanistic forms in Mexico.[7] In San Esteban I was told that the future curer has a vivid dream in which he is told by a "saint", i.e. an image in his home or in the Catholic church, that he will receive power to diagnose and cure illnesses, and that he must not pass his knowledge on to others. In Santo Tomás the medicine man is a person who is thought to have "died" due to the death of his nagual. While he was dead, he received from God the knowledge of herbal lore and other medical skills. The "man who curses", on the

[7] Madsen, 1955; Bower, 1946.

other hand, receives his power from evil spirits. He also cures through use of herbs, sucking foreign objects out of a patient, etc.

To guard himself from the possible effects of the evil spirit which is molesting his patient, the medicine man eats three whole hot chiles and three or four garlic cloves in the house of the sick one. In San Esteban he is paid a peso if he performs the sweatbath ceremony. Otherwise he seldom receives cash, but rather pulque and food, or less often a live chicken or turkey. If his services do not result in a cure, he may save face by saying that he wasn't given enough pulque and so didn't exert too much effort in the sick one's behalf. His powers are not efficacious with his own relatives; no one doubted the ability of one medicine man whose sister died after a lingering illness.

Pregnancy and childbirth

During pregnancy the mother may drink such liquids as catalán water, álcali, and ether, so that the spirits will not kill the unborn child. A pregnant woman may lose her child if she looks at the rainbow. Another version is that the rainbow causes the amniotic fluid to increase and the unborn child will not grow well. Or looking at the rainbow may cause the woman's hands to break out in sores. Others deny that this is so. "The moon is a woman"; during an eclipse the men yell and blow the oxen horns, and children are designated to build large fires, "so that the moon will come back to life; otherwise the women will die". In another part of the tribe the belief is common that looking at an eclipse of the moon will cause hare-lip in an unborn baby.

Elther men or women may assist at a birth; they may be medicine men or women, or persons who specialize in childbirth assistance. The mother is given a soft boiled hen's egg and a brew of the leaves of yucū nucāvá to drink. After the birth she drinks more of the herb brew, and the baby is given a little. The assistant massages the mother's abdomen, manouvering the baby into the proper position for birth. Then the mother walks around the hunt, and as the baby is born she grasps a chair, the grinding stone, or her husband. If she does not walk the child may die before it is born. The baby falls on a straw mat. The assistant holds the baby in one hand and washes it with warm water with his other hand. He gives a characteristic yell, such as drunken men give, close to the baby's face, so that it will not be fearful or shy. The leaves of yucū yiti xendu are heated on the fire or in the sun, ground and applied to the navel of the child. This herb is also applied later if the child develops rashes. If the afterbirth is slow in coming, some charcoal is ground and drunk with cold water,

along with liquor, catalán water, álcali and/or ether. The afterbirth is carefully washed, wrapped in a cloth and buried near the house, so that the child will not have weak eyes.

The leaves of culantrillo, or the stalk and grains of oats, and sometimes the bark of nuhíjni, are steeped and drunk by the mother soon after the birth, and each day thereafter, to quiet her pains. She bathes every day until well with water in which leaves of the capulin tree have been boiled. The mother may eat toasted tortillas and "hot" foods after the birth. Soft boiled chicken eggs are especially good, but turkey eggs, being "cold", are prohibited. A sweet yellow squash (calabaza), although "hot", is considered very bad.

There is the belief that a child may be born a male and "deteriorate" into a female in the first few minutes after birth. This is reported to have happened in one case when the assistant left the baby unattended for several minutes while caring for the mother.

If women are stingy and do not give food to visitors, they may be punished by giving birth to twins. This is a catastrophe because seldom does the mother have enough milk for both babies, and so one or both will die. Women will not buy nor eat fruit which has grown together, because this make them give birth to twins.

The mother takes a sweatbath on the day the baby is born and each day thereafter for seven days if the baby is a boy, and for four days if it is a girl. The assistant and the father, and sometimes other members of the family, take the sweatbath at once. They rub her with the plants already mentioned in connection with the sweatbath. On the last day the baby is also brought into the bath, and the assistant officiates for the food and pulque offerings to the spirits. The offerings for a boy are seven small tortillas, seven spoonfuls of cooked horse beans or corn dough, and a pitcher of pulque. For a girl, four of each of these items are offered. The assistant brings seven small gourd bowls of water from the spring or river, and these are drunk at the sweatbath by the mother, the assistant, and the family. He also makes and puts into the sweatbath seven little "seats" of grass reeds, bending and wrapping a stalk into a little block, to resemble the small wooden blocks used for sitting around the fire, "so that the sweatbath won't make the baby sick".

After the ceremonies, the assistant receives a large bowl of the corn dough and horse bean mixture, and four tortillas. This is the only pay he receives, beside pulque to drink each day he comes. The family and friends also partake of the special food and pulque. The ninth day after the birth is the "finishing day", when the mother and baby again take a sweatbath for the final time.

An offering to the water spirit must also be made. The mother goes to the nearest spring or river and burns copal to the spirit. If this spirit later causes diarrhea or some other illness in the baby, the medicine man is called. He performs the soil ritual at the spring, and then brings the mud to the sweatbath spirit during a ceremonial bath. The soil ritual is also performed at the sweatbath, and the mud from both spring and sweatbath is applied in the form of a cross to the forehead, hands, chest and stomach of the baby. Then the sweatbath mud is taken to the water spirit. At each site, as the mud is exchanged, the mother says: "Give back the spirit of my child."

Young babies often die suddenly and mysteriously, supposedly having been snatched and beaten black and blue by the spirits. The spirit of a baby which was born to an unmarried mother and killed and buried on the mountain, will snatch the spirits of babies whose mothers unknowingly take them into the vicinity. To avert these evil influences, the mother sometimes puts a dried chile or a garlic clove next to the baby's chest, or a tiny cloth bag is hung around his neck, containing a chile, a garlic clove, some salt, mustard seeds and/or a moth ball, which last is considered a specific and potent charm against the spirits. The branches of a large fern, xicō sāú, may be placed before the saints in the church. Dysentery, thought to be the result of spirit beating, and the greatest cause of infant deaths, is believed to be aggravated by water, so thirst is a complicating factor. Two plants, yucū quīji and cardo, are rubbed in a bowl before administering to the baby, to see if the bruised plant will produce a foam. If the foam appears the baby will recover; if not, he will die.

APPENDIX I

List of "hot" and "cold" foods

Foods are listed as classified by San Esteban informants; where San Miguel classifications differ, this is noted in parentheses. For a few foods I have contradictory information, as noted below. These may be classed as neutral, or possessing a low degree of the "hot" or "cold" qualities. Informants tend to categorize everything into only the two classes. The diet of these extremely poor people is limited; many of the foods, especially the tropical fruits, are rarely eaten.

HOT	COLD
anona (custard fruit)	avocados
bananas, some varieties	bananas, some varieties
beans, horse (but "cold" in SM)	beans, dried speckled
beans, string	beans, dried black (but "hot" in SM)
bread	beef
calabaza (a squash)	chayote
capulin fruit	cheese
chicken	chilacayote (a squash)
coffee	chile
culantro (a cooking herb)	eggs, turkey
eggs, chicken	garlic
epazote (a cooking herb)	granada (a pomegranate)
goat	lard
grasshoppers	larvae, hornet, wasp, others
membrillo (quince)	lemons and limes
onions	lettuce
panela	milk, cow's
radishes and radish greens (but "cold" in SM)	nopal fruit
sauces with "hot" herbs	nopal leaves
tejocote fruit	oranges
	papaya
	peaches
	pineapple
	pork
	potatoes
	rabbit
	sheep
	squirrel
	sugar
	tomatoes (but "hot" in SM)
	turkey

NEUTRAL OR DOUBTFUL FOODS

apples—informants differ.

candy—has been classified by various informants as "hot", "cold", and "sweet".

corn (including atole, tamales without meat, hominy, fresh corn on the cob, tortillas, toasted tortillas)—some informants insist these are "hot"; others say they are "cold"; still others say they are neutral and may be eaten during any illness.

fish—informants differ; rarely available.

honey—informants differ. Most classify cultivated honey as "hot"; that from wasps, hornets and other insects, some as "cold", some as "hot", no two informants agreeing. One said all honey is "hot"

since all insects visit the same flowers; another said all honey is "cold".

mamey—informants differ.

mustard greens—some classify as "cold", others as neutral and very good for all illnesses.

peas—informants differ.

pulque—most people say this is good in all illnesses. Some say that which is obtained from plants beginning to yield is "hot", that obtained from almost exhausted plants is "cold".

zapotes, white and black—informants differ.

APPENDIX II

List of medicinal plants

All plants mentioned in this paper are here listed alphabetically by their Mixtec names, ignoring the words yucū 'herb', and ita 'flower'. The Spanish name is appended where this has been ascertained [8] (where the identification is not certain, Spanish names are followed by "?"). Medicinal plants are most often administered in the evening, and the dose or application may be repeated when the disease is particularly stubborn. Remedies rubbed on the patient are allowed to remain several hours or days before being washed off. The patient is well wrapped in his blanket to keep the beneficial aromas of the plants from dissipating. The principal of opposites usually holds. "Cold" herbs are good for "hot" diseases, and vice versa. During the cold rainy season, "cold" plants may be harmful.

Mixtec Name	*Spanish Name*	*Hot or Cold*	*Parts Used*	*Description*
avéná	avena	hot	entire	oats
borrájá	borraja	cold	leaves and flowers	several small plants of the borage family
(yucū) cándu		hot	roots	A small plant, very fine leaves, long thick yellowish root
chíyá	chía		seed	
gordolóbó	gordolobo	cold	leaves	A small mullein

[8] Many of the Spanish names listed may be found in the excellent compendium on medicinal plants by Martínez, 1944.

Mixtec Name	*Spanish Name*	*Hot or Cold*	*Parts Used*	*Description*
(yucū) inū	tabaquillo	cold	leaves	
iñu ndíyi		cold	roots	Has thorny leaves
iñu quími	cardo	cold	roots, leaves and flowers	Small thistle-like plant, dried star-like flowers
iñu yóquīn	cardo santo	cold	roots	cnicus undulatus
(yucū) jnāhnú	calaguala	hot	fuzzy stem	calaguala, polypodium
lélú saū		cold	roots	Small plant, umbrella-like leaves
(ita) litú		hot		lobelia family, red flowers
manesidad	manesidad?	cold	leaves and stalk	composite family, fine leaves
mansaníyá	manzanilla	hot	leaves and flowers	chamomile
mīnu jnāá	epazote de zorrillo	hot	leaves and flowers	chenopodiacea family
(ita) nahnú	floripondio	cold	leaves and flowers	floripondio
ndēva			leaves	A tree with broad hard leaves
ndica jéhé	mamey	cold	stone	mamey fruit
ndoco cuíjín	zapote blanco		stone	white zapote
nduchi cuehé	colorín	cold	bean	erythrina americana
nduchi xéhen	higuerilla		bean	castor bean
(yucū) nī ịni			entire	
nucáti	saúco	cold	leaves and flowers	elder or alder tree
(yucū) nucāvá		hot	leaves	A bush-like plant, bitter, three varieties, heart-shaped leaves
(yucū) nuchīhná		cold	leaves	Small creeping plant, small oval leaves
(yucū) nucúvā yucu		cold	roots	
nuhíjni	enebro		branch, bark	a juniper
nundéhē tíjnúu	capulín	hot	bark, leaves branches	capulin tree
nunīí				
nutāvú		hot	small branches	an evergreen bush
(yucū) nūú	toloache	cold	leaves	datura stramonium
nuyācuá jniñí	oreja de ratón?	hot		
nuyējnú		cold	sap	a pine
(ita) nuyuhndú	madroño	cold	leaves, flowers	
nuyūje chíñú			sap	a pine
(yucū) nuyūjí		cold	leaves	a bush with red

Mixtec Name	*Spanish Name*	*Hot or Cold*	*Parts Used*	*Description*
				flowers, grows beside rivers
(yucū) ñíhin		cold	leaves	a large bush; three varieties with blue, white or red berries
(ita) ñuhūn	flor de noche-buena	hot	flowers	poinsetta
oréganū	orégano	hot	leaves	wild marjoram
(yucū) quīji		cold	leaves	A small plant with tyni white seed pods
(yucū) quíndi	alhucema			
rejílé	jenjibre	hot	tuber	ginger
rúdá	ruda	cold	leaves	rue
rumérú	romero		leaves	rosemary
(ita) sāá	siempreviva	cold	leaves	sedum dendroideum
(ita) sāá yíhi cava		cold	leaves	A succulent; wild variety of siempreviva
(yucū) sajin yaá	chipule?	cold	leaves	a bitter herb
(ita) sāyu stílá		cold	tuber	
(yucū) scáyi			entire	small plant, yellow flower
(yucū) snéñu			tuber	similar to toloache
(yucū) stehyū	árnica	cold	flower	arnica
(yucū) tachī ñucuēhé		cold	tuber	
tamīnu	yerbabuena	hot	leaves	wild mint
(yucū) tayócō			leaves	
(yucū) texícō		cold	tuber	a small plant, grows on rocky ground, leaves like carrot tops
(yucū) ticuée		hot	leaves	Small evergreen shrub, oval leaves
(yucū) ticuéñu	verbena	hot		a small purple-flowered verbena
tindēsu cuéñúhún	yerba mora	cold	leaves	nightshade, solanum nigrum
(yucū) tīsihi		cold	tuber	
(yucū) tūchi	atanasia amarga	hot	leaves	costmary or alecost?
(yucū) vácō	guaco		root	

Mixtec Name	*Spanish Name*	*Hot or Cold*	*Parts Used*	*Description*
(yucũ) vahú	amargo de coyote?			
valeriáná	valeriana	cold	tuber	valerian
(yucũ) vará jnũú	culantrillo	hot	leaves	maidenhair fern
xicō sāú	helecho macho?	cold	branch	male fern?
(yucũ) ita xĩní	pericón?	hot	flowers	
(yucũ) xocō		hot	entire	a small daisy
(yucũ) yavā ísú		hot	leaves	
(yucũ) yíndōhyo			entire	
yiqui tínduyũ	chilacayote	cold	stem	a squash
yisĩ	aguacate	cold	leaves	avocado
(vucũ) yiti xendu			leaves	
yuje ñuhún	venenillo		sap	asclepias linaria
yuvā tayōó	quelites de violeta?	cold	leaves, flowers	a small mallow, light lavender flowers
(yucũ) yuyú	malva ariveño?		entire	small creeping plant, grows on banks of streams

BIBLIOGRAPHY

Beltrán, Gonzalo Aguirre

1947 *La Medicina Indígena* (América Indígena, VII), pp. 107-127.

1954 *Instituciones Indígenas en el México Actual*, Capítulo V, *Medicina y Salubridad* (Métodos y Resultados de la Política Indigenista en México, Alfonso Caso, et al, Memorias del Instituto Nacional Indigenista, Vol. VI, México, D. F.), pp. 231-244.

Bower, Bethel

1946 *Notes on Shamanism Among the Tepehua Indians* (American Anthropologist, Vol. 48), pp. 680-683.

Christensen, Bodil

1952-53 "Los Otomíes del Estado de Puebla", in *Huastecos, Totonacos y sus Vecinos* (Revista Mexicana de Estudios Antropológicos, Vol. 13 (2, 3)), pp. 264-267.

Comas, Juan

1954 *Influencia Indígena en la Medicina Hipocrática, en la Nueva España del Siglo XVI* (América Indígena, Vol. 14 (4)), pp. 327-361.

Cresson, F. M. Jr.

1938 *Maya and Mexican Sweat Houses* (American Anthropologist, Vol. 40), pp. 88-104.

Espinosa, A. M.

1910 *New Mexican Spanish Folklore* (Journal of American Folklore, Vol. 23), pp. 395-418.

Fernández Arámburu, Germán

1955 *El Tapataxtle* (Anuario de la Sociedad Folklórica de México, Vol. 9), pp. 165-168.

Field, Henry

1953 *Notes on Medicinal Plants Used in Tepoztlán, Morelos, Mexico* (América Indígena, Vol. 13), pp. 291-300.

Foster, George M.

1944 *Nagualism in Mexico and Guatemala* (Acta Americana, Vol. 2), pp. 85-103.

1951 *Some Wider Implications of Soul-Loss Illness Among the Sierra Popoluca* (Homenaje a Don Alfonso Caso, Impr. Nuevo Mundo, México), pp. 167-174.

1953 *Relationships Between Spanish and Spanish-American Folk Medicine* (Journal of American Folklore, Vol. 66), pp. 201-217.

Gómez-Maillefert, E. M.

1923 *Folklore de Oaxaca* (Journal of American Folklore, Vol. 36) pp. 199-200.

Madsen, William

1955 *Shamanism in Mexico* (Southwestern Journal of Anthropology, Vol. 11), pp. 48-57.

1955 *Hot and Cold in the Universe of San Francisco Tecospa, Valley of Mexico* (Journal of American Folklore, Vol. 68), pp. 123-139.

Martínez, Máximo

1944 *Las Plantas Medicinales de México* (Ediciones Botas, México, Third Edition).

Mason, J. A.

1935 *Mexican and Mayan Sweat-Baths* (Bulletin, University Museum, Vol. 6, Nº 2, Philadelphia).

Parsons, E. C.

1931 *Curanderos in Oaxaca* (Scientific Monthly, Vol. 32), pp. 60-68.

Plancarte, Francisco M.

1954 *El Problema Indígena Tarahumara* (Memorias del Instituto Nacional Indigenista, Vol. 5, México), pp. 69-73.

Redfield, Robert

1928 *Remedial Plants of Tepoztlán: A Mexican Folk Herbal* (Journal of the Washington Academy of Sciences, Vol. 18), pp. 216-226.

Redfield, R. and M. P.

1940 *Disease and Its Treatment in Dzitas, Yucatan* (Contributions to American Archaeology and History, Vol. 6, N° 32, Carnegie Institute of Washington), pp. 49-82.

Rodríguez Rivera de Mendoza, Virginia

1954 *Pérdida de la Sombra y Levantamiento del Espíritu* ([Almanaque] Previsión y Seguridad, Monterrey, México), pp. 259-260, 262.

Toor, Frances

1947 *A Treasury of Mexican Folkways* (Mexico Press), pp. 13-18, 145-159.

Weitlaner, Roberto J.

1952 *Curaciones Mazatecas* (Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Tomo 4, México, D. F.).

EL CHANEQUE EN EL FOLKLORE Y EN LA SALUD *

por Héctor García Manzanedo y
Catalina G. de García

Summary

This article takes up the part of the *chaneques* in the folklore and health of the Los Tuxtlas zone of the state of Veracruz, Mexico. *Chaneques* are imaginary supernatural beings which exist in Veracruz folklore, and apparently also in that of some regions of the state of Oaxaca. In the Los Tuxtlas region the *chaneque* not only exists and holds an important place in the tradition, but also in health, since it is considered to be responsible for causing certain kinds of illnesses, some of them extremely grave, which can cause death.

A great part of the information presented in this article appeared in the report entitled "Santiago Tuxtla, Veracruz; Culture and Health", published in mimeograph by the Bureau of Experimental Studies in Public Health of the Mexican Ministry of Health and Welfare. The report was done by Dr. Isabel Kelly of the Institute of Interamerican Affairs, her collaborators then being the authors of this article.

The description of the *chaneque* himself (can be of either sex, blonde or even negro with kinky hair, almost always appearing naked) as well as the characteristics of his habitat (they are generally found bathing in streams of water), the illnesses which they cause and the treatment recommended (almost always a fever with a loss of appetite for which the patient must be "cleansed", by passing branches, flowers or a whole egg above his body) are presented in the form of information just as it was obtained from the informants of the region, quoting exactly in many cases the ideas, attitudes and opinions related to these mysterious beings.

La región de Los tuxtlas

La región de Los Tuxtlas, en el estado de Veracruz, es una zona de vegetación densa, y que posee gran número de corrientes fluviales de mayor o menor importancia. Varios lagos y lagunas quedan también comprendidos dentro de su recinto; y en la zona noroeste de la misma, se eleva el volcán de San Martín o de Tuxtla. Gran parte de la región se extiende en las estribaciones de este volcán, y

* Gran parte de los datos presentados en este artículo, aparecieron en el informe titulado "Santiago Tuxtla, Veracruz; Cultura y Salud", publicado en mimeógrafo por la Dirección de Estudios Experimentales en Salubridad Pública, de la Secretaría de Salubridad y Asistencia de México. Tal informe fue elaborado por la Dra. Isabel Kelly, del Instituto de Asuntos Interamericanos, siendo sus colaboradores los autores del presente artículo.

en las serranías cercanas. El panorama general de la zona es muy pintoresco, con hermosos paisajes y curiosas tradiciones.

Cuatro poblaciones, cabeceras de municipio, son las más importantes en la región: Ángel R. Cabada al oeste, Santiago Tuxtla y San Andrés Tuxtla, en la zona central, y Catemaco al este. La mayoría de los datos obtenidos corresponde a los dos municipios centrales; sin embargo, aparentemente la creencia acerca de *los chaneques* se prolonga más al sur y al suroeste de la zona de Los Tuxtlas.

Los *chaneques*

Estos seres pueden ser de ambos sexos: generalmente habitan en torrentes, ríos y arroyos; su color es más bien claro, y en ocasiones presentan el cabello rubio. Frecuentemente se les encuentra desnudos, bañándose en las corrientes de agua. Según otros informes, el *chaneque* no sólo habita torrentes, sino también puede hacerlo en casas vacías o abandonadas. Algunas personas, además, ligan la existencia del *chaneque* con las figurillas arqueológicas, generalmente de la cultura olmeca, que son abundantes en la región.

Una informante —de la cual tenemos además relatos de haberse encontrado con *chaneques*— afirma que los hay rubios, o bien negros y con el pelo crespo. Esta descripción se asemeja a la que presenta Foster (1945, p. 181) para los popolucas del sur de Veracruz. Según este autor, existe entre los popolucas la creencia en seres que viven en las montañas y se asocian más bien con los bosques, peces y animales que con el agua. Son enanos, ya sea totalmente blancos o totalmente negros, que pueden ser benévolos o malévolos; pueden conceder suerte en la caza, pero también producen extraviación del alma. A estos seres el popoluca los llama *chanekos*. Se registra también, para los mexicanos de Catemaco (Foster, 1951, p. 170) *chaneques* similares a los descritos para los popoluca.

En el estado de Oaxaca, De la Fuente (p. 269) habla de seres imaginarios, cuya característica principal es cometer pequeños estropicios en el hogar, y que son "similares a los *chaneques*"; para Mitla, Parsons (p. 137), registra como *chaneca* o *chizo* [hechizo?] el nombre del objeto intrusivo, enviado por un brujo, que causa enfermedad.

Aparte de su muy probable origen indígena tradicional, se supone que los actuales *chaneques* fueron los antiguos habitantes de la zona, víctimas de una erupción. He aquí las palabras de la informante:

> Yo sí creo que hay chaneques. Son gentes que vivieron antes de la erupción del [volcán de] San Martín, y que quedaron enterradas debajo de los tepetates.

Aunque pueden aparecer a cualquier hora del día, aparentemente prefieren hacerlo —y son más peligrosos— al mediodía o a la media noche. Esto parece representar también un patrón bastante común; la hora tradicional para las apariciones se ha considerado siempre al sonar las 12 de la noche. Sin embargo, el mediodía posiblemente tenga importancia en esta zona debido a que es netamente tropical, y para la presencia de uno de estos seres puede ser favorable, pues se considera una "hora pesada". Ya sea al mediodía o a la medianoche, un individuo débil procura no acercarse a lugares donde el *chaneque* pueda hacerlo su víctima. Continúa la informante:

> Una vez fuimos a [al manantial de] Chininita mi mamá y yo, y se oía dentro del árbol de amate que está allí, muchas voces como de gente que platicaba. Eran las 12 del día. Sí, eran *chaneques* que estaban en... conversación. Las 12 del día es hora "pesada", y de las 12 de la noche a la una de la mañana, es hora mala.

El poder de los *chaneques*

En Santiago Tuxtla, el *chaneque* es al mismo tiempo un ser temible, pero que también puede conceder un don. Es decir, si el individuo que se encuentra con un *chaneque* se asusta, muy probablemente le sobrevenga una enfermedad y, aun en algunos casos, hasta la muerte. Sin embargo, si tiene presencia de ánimo, puede obtener una "virtud"; curiosamente, casi en todos los casos se considera que el poder para curar es la "virtud" más codiciable que el *chaneque* puede conceder.

Se obtuvo un cierto número de relatos acerca de encuentros con *chaneques;* algunos de ellos son muy completos, y presentan las diversas características de que se revisten estos seres, así como los síntomas de las enfermedades que causan.

> Veníamos (un hombre y su mujer) una vez cerca del arroyo Gabachichi, cuando miramos a dos güeros que bailaban cogidos de las manos. De lejos yo miraba que traían una "cuja" (costal) al hombro. Me dio miedo, porque traíamos $ 380.00 pesos de la venta de algunas mercancías, y pensé que tal vez querían robarnos. Eché mano al machete. Ya más cerca miré que se escondían entre unas matas cerca del agua. Yo quería verles la cara, pero no se dejaban; cada vez daban nomás la espalda y sólo se les veían las nalgas, porque estaban desnudos.
>
> Cuando llegamos a la casa, no podíamos comer nada, sólo pan 3 veces al día. Vino un señor a ofrecerse para curarnos, y nos sobó y nos frotó. La pagué, pero seguimos igual [sin apetito].

Un día vino a vernos mi padrino, y me dijo: "Ése que te curó no lo hizo de buena fe. Lo que tienes que hacer es la receta que te voy a dar, porque lo que pasa es que estás espantado. ¿Te acuerdas de los dos güeros que viste en el arroyo? Pues eran los *chaneques*. De tonto no les pediste que te dieran una virtud, como la de poder curar, porque te la hubieran dado si los hubieras acosado pidiéndoles."

En otro caso, los resultados del espanto producido por el *chaneque* fueron fatales:

Una tarde íbamos a bañarnos en Zapoapan dos amigas y yo. A mí no me dieron ganas de meterme al agua, ni tampoco a una de mis amigas, pero la otra sí se metió... Allí cerca vimos a una mujer muy bonita, de pelo güero, que se estaba bañando... De repente, mi amiga [que estaba cerca y no había querido meterse al agua] dijo: "¿Y si es una *chaneca?*" La que estaba en el agua salió corriendo, muy asustada. En la noche le entró el calenturón. No la curaron, y se murió.

Las enfermedades producidas por los *chaneques*, sin embargo, no precisan como causa el encontrarse con uno de estos seres; aun el hecho de que un trocito de la ropa de un niño, al ser lavada en el río, sea arrastrado por la corriente, es suficiente para que el *chaneque* cause espanto al niño, pues por medio del trozo de ropa se apodera de la "sombra" de éste. La caída a un arroyo o a una corriente —y, según un informante, hasta a un charco— representa cierto peligro, pues el *chaneque* puede apoderarse de la "sombra" del niño o adulto y producirle la enfermedad. Ambos casos se consideran espanto de *chaneque*.

Más curiosa aún es la creencia del origen de la enfermedad conocida como aire de *chaneque*. En este caso, una simple corriente de aire que haya pasado tocando a uno de estos seres, y posteriormente llegue a un individuo, produce en éste una enfermedad que se caracteriza por fiebre y pérdida de apetito. Si la persona afectada no se cura, probablemente se hincha. La curación de esta enfermedad se considera un gran secreto:

Casi nadie sabe curar bien el aire de *chaneque*... es secreto. Sólo se cura los sábados... es el día de los brujos. Se dice: "Sábado, día de las brujas. ¡Levántate, Fulano!" [Se dice el nombre del paciente.] Se coge [un ramito de las plantas llamadas] asosmega y las dos albahacas, y se "limpia" en [forma de] cruz al enfermo.

En la región de Los Tuxtlas, como en otras partes de México, es muy común el concepto de calidades "fría" y "caliente" tanto de los alimentos, como de las enfermedades y de los remedios. Lógicamente, se considera enfermedad "fría" el espanto de *chaneque*, puesto que este ser está ligado con las corrientes de agua; de la misma manera, el aire de *chaneque* también es "frío". De acuerdo con el patrón local, las enfermedades "frías" deben tratarse con remedios "frescos" o "calientes".

Aparte de mantenerse alejado de las corrientes de agua, casi no existe modo de prevenir los daños que pueda causar el encuentro con un *chaneque*. La sintomatología del espanto causado por este ser es la siguiente: pulso frío o "pegajoso"; además, la posición del pulso se encuentra dislocada, pues generalmente se sienten los latidos no en la muñeca, sino más hacia el antebrazo; puede aparecer fiebre, y pérdida de apetito. Los niños, y en ocasiones también los adultos, tienen sueño intranquilo. El aire de *chaneque*, como se dijo antes, incluye como síntomas principales la fiebre y la pérdida del apetito.

Curación del espanto de *chaneque*

La curación del espanto de *chaneque* incluye manipulaciones un poco más complicadas que las que se acostumbran para el aire de *chaneque*, cuya curación ya se mencionó antes. Entre las operaciones usuales para curar el espanto, se encuentran: "limpia" del enfermo (pasando sobre su cuerpo ramas, flores, o bien, un huevo entero); además, se "chupan" los llamados pulsos, usando para esta operación el humo de copal. A continuación se presentan algunos relatos de las curaciones efectuadas a individuos enfermos por el espanto de *chaneque:*

> Cuando... mi hija se cayó al río, se espantó; y me dijeron que los *chaneques* le habían cogido la sombra. Fulana me la curó. Le levantó la sombra.
>
> Pidió siete granos de maíz colorado y siete de maíz blanco; los echó en vino. Con el vino y copal, empezó a chupar. Hizo un buche y le chupó los pulsos: las muñecas, la parte interna del brazo, a la altura del codo, el cerebro [nuca] y las corvas. El vino y el copal los detenía en la boca, chupaba y los escupía al suelo, después de cada chupada. Con una rama de albahaca y... rosas [de cualquier color] la limpió. Este ramo lo echó en el río en la noche. Me dijo que era para que, si [la niña] tenía calentura, se refrescara.

La siguiente curación se realizó en favor de dos individuos adultos:

> Vino mi padrino y me dijo: "...Vas a tomar una torta de pan y la rebanas. Le untas chile y no la tiras al agua, sino que vas a ir con tu mujer allá donde te espantaron. Les llevas el pan, porque eso es lo único que te dejaron comer, para desagraviarlos. También vas a llevar carbón, gas [petróleo o gasolina] y copal. Al llegar al arroyo, enciendes tu fuego, le echas el copal, y sahumas en cruz, y luego sahumas a... [tu mujer]. Luego, en el lugar donde los viste [a los *chaneques*] les pones el pan con chile y les dices muchas impertinencias, para que te dejen en paz. Y que... [tu mujer] haga lo mismo. Luego que regresen, yo los voy a 'limpiar'."
>
> Y luego que volvimos, nos limpió con un huevo o dos a cada uno, y nos dijo que lleváramos al día siguiente los huevos al arroyo. Pero llovió, y no salimos. Pero por... la tarde, teníamos los huevos en una canastita, y tronaron como si les hubieran tirado una piedra.
>
> Hasta después fuimos al arroyo, y tiramos piedras con harto coraje, porque no debíamos demostrar miedo. Así nos aliviamos y ya pudimos comer de todo.

Una "chupadora" especifica que la operación de chupar al enfermo de espanto se hace en la siguiente forma, para cualquiera de los tipos de esta enfermedad:

> Para la curación de... estos espantos [de agua o *chaneque*, de difunto, o de algún animal], primero se chupan las coyunturas de los brazos, las clavículas y el centro del pecho. Antes de chupar, se inhala humo de un braserillo con copal. Se retiene el humo en la boca, y se va exhalando poco a poco al chupar a la persona. Esto se va haciendo en forma de cruz.
>
> Siempre que chupo, lo hago estando en ayunas, y luego el enfermo cae en un sopor, y por lo regular duerme varias horas.

Conclusión

Indudablemente, la existencia del *chaneque* y de los efectos que produce un encuentro con uno de estos seres, sigue teniendo una realidad absoluta en la mentalidad de los individuos de la región. Pero no son sólo los indígenas quienes creen en los *chaneques;* muchos individuos mestizos, de pocos recursos y que generalmente conviven con los

primeros, aseguran haber visto a alguno de estos seres, y aún varios han recibido sus efectos perniciosos, en forma de aire o espanto de *chaneque*. Pero mientras la conseja desaparece, el *chaneque* seguirá siendo el perpetuo habitante de ríos, torrentes y arroyos en la zona de Los Tuxtlas.

OBRAS CITADAS

Foster, George M., *Sierra Popoluca folklore and beliefs*. University of California, publications in American Archaeology and Ethnology 42: 177-250. 1945.

—— "Some wider implications of soul-loss illness among the Sierra Popoluca", en *Homenaje al Dr. Alfonso Caso*, pp. 167-174, Imprenta Nuevo Mundo, S. A., México, 1951.

Fuente, Julio de la, *Yalalag: una villa zapoteca serrana*. Museo Nacional de Antropología, Serie científica, nº 1, Imprenta Nuevo Mundo, S. A., México, 1949.

Parsons, Elsie Clews, *Mitla, town of the souls, and other zapoteco-speaking pueblos of Oaxaca, Mexico*. University of Chicago Press, Chicago, 1936.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

LEGISLACIÓN BOLIVIANA DEL INDIO. RECOPILACIÓN 1825-1953, por *José Flores Moncayo*. Publicaciones del Instituto Indigenista Boliviano. La Paz, 1953.. 518 pp.

LEGISLACIÓN AGRARIO-INDIGENAL, por *Miguel Bonifaz*. Publicación de la Facultad de Derecho de la Universidad de San Simón. Cochabamba, Bolivia, 1953. 595 pp.

Uno de los problemas específicamente mencionados como objetivo del movimiento indigenista internacional fue, desde el primer momento, la recopilación sistemática por países y la difusión de todas las disposiciones legales promulgadas en favor (o en contra) de la población aborigen americana, a fin de que sirviera de punto de partida a todo nuevo proyecto de mejoramiento de estos grupos humanos.

Tal recomendación aparece con el número 43 en el Acta Final del I Congreso Indigenista Interamericano (Pátzcuaro, 1940); se incluyó además de modo expreso en el párrafo *b)*, inciso 2, art. IV de la Convención Internacional que creó el Instituto Indigenista Interamericano, y fue reiterada nuevamente como Resolución 51 del Acta Final del II Congreso Indigenista Interamericano (Cuzco, Perú, 1949).

A través de los años dicha tarea se ha ido cumpliendo y puede decirse que en la actualidad ha llegado prácticamente a su término. El Instituto Indigenista Interamericano publicó las Legislaciones Indigenistas, desde la Independencia hasta el momento presente, correspondientes a Argentina, Colombia, Costa Rica, Chile, Ecuador, Guatemala, Honduras y México. Por su parte, diversos países editaron independientemente sus Recopilaciones nacionales, por ejemplo Brasil, Estados Unidos, Nicaragua, Perú y Venezuela. Todas ellas han sido comentadas en esta Revista, con la excepción de Bolivia; y éste es el motivo de la presente nota bibliográfica que, con un retraso de 5 años, viene a subsanar un injustificado silencio al respecto.

Los dos volúmenes a que nos referimos ofrecen una peculiaridad: haber sido publicados el mismo año, sobre el mismo tema, pero en ciudades distintas y por autores que aparentemente trabajaron, no sólo con independencia, sino que creo también ignorando cada uno la actividad del colega.

Tanto Miguel Bonifaz, como J. Flores Moncayo, inician su recopilación con el Decreto del Libertador Simón Bolívar, de 8 de abril de 1824, sobre "Repartimiento de tierras de comunidad", y ambos terminan con el Decreto Supremo de 20 de enero de 1953 creando la Comisión de Estudio de la Reforma Agraria en Bolivia y constitución de la misma.

Pero, mientras el primero de dichos autores incluye en su libro 497 disposiciones legales, el segundo únicamente cita y transcribe 224.

No resulta fácil explicar este hecho y menos tratar de comparar ambas Recopilaciones; pudiera parecer a primera vista que la obra de Bonifaz con título más limitado *(Legislación Agrario-Indigenal)*, debería ser menos amplia que la de Flores Moncayo que, teóricamente, abarca un campo mucho más extenso. Pero vemos que en realidad ocurre lo contrario.

Por otra parte, si bien la mayoría de las 224 disposiciones legales incluídas en la obra de Flores Moncayo están comprendidas entre las 497 mencionadas por Bonifaz, hay bastantes excepciones; por ejemplo se han omitido el Decreto de 14 de diciembre de 1825, las Órdenes de 2 de julio de 1827 y 23 de febrero de 1829, la Resolución de 15 de noviembre de 1831, la de 1 de agosto de 1842, etc. todas ellas relacionadas con el problema agrario indigenal.

A su vez, el Dr. Bonifaz incluye en su Recopilación disposiciones que no parecen tener relación con la cuestión agraria; por ejemplo la Ley de 11 de diciembre de 1905 y Reglamento de 15 de marzo de 1906, referentes al problema escolar indígena, disposiciones que, por otra parte, se omiten en la obra de Flores Moncayo.

Y podrían repetirse los ejemplos.

Sabemos el enorme esfuerzo que ambas obras representan y no vacilamos en felicitar muy sinceramente a sus autores por habernos proporcionado tan indispensable instrumento de trabajo. Nuestras observaciones tienden simplemente a tratar de obviar la dificultad con que se encuentra el lector para utilizar estas obras. La posible solución quizá fuera hacer, de común acuerdo, una revisión comparativa de ambas Recopilaciones y editar un solo texto ampliado y corregido.

Labor empeñosa y poco grata, pero que todos los indigenistas agradecerían. Ojalá esta sugerencia tenga eco entre quienes pueden darle cumplimiento.

Juan Comas
Universidad Nacional de México

DOCUMENTOS INÉDITOS PARA LA HISTORIA DE COLOMBIA, COLECCIONADOS EN EL ARCHIVO GENERAL DE INDIAS DE SEVILLA, por el Académico correspondiente *Juan Friede* de la Academia Colombiana de la Historia. IV Tomos, Bogotá, 1955-1956. T. I,: 396 pp.; T. II: 417 pp.; T. III: 394 pp.; T. IV: 393 pp.

Nadie pretenderá hacer el estudio históricos de una nación, basado, únicamente, en la lectura de los instrumentos oficiales, pero éstos sir-

ven de refugio esencial, para conocer la índole de un Estado, en determinada época, así como el pensamiento político de sus hombres, en el término de la misma edad. Nuestra América, tan despreocupada, todavía, de sus orígenes humanos, no entiende el fenómeno de la Colonia, que ha dejado huella indeleble en su estructura psicológica y son muy escasos los individuos que hunden su pasión investigadora en la tierra aborigen de nuestro destino. El Continente no tiene un mensaje para el mundo, dijo alguna vez Atenor Orrego, porque no ha levantado sus verdades inéditas a la altura del momento. Nuestra desidia, por fortuna, comienza a ceder, en presencia de hombres cultos, que se han consagrado a las investigaciones históricas. Entre éstos nos sorprende el caso de Juan Friede, un trabajador silencioso, que ha decidido convertir el Archivo General de Indias, en un ágil protocolo de la historia colombiana.

Su actitud es, francamente, aleccionadora, por cuanto que a ella ha dedicado su pasión de estudio, y distinta a la tradicional, en el sentido de que ha dado a la publicidad los documentos antiguos que se refieren a nuestra vida colonial, modernizando su ortografía y resolviendo las abreviaturas, para hacer más fácil su conocimiento y el uso científico de las cédulas reales.

El contemporáneo espera poco y necesita métodos sencillos. El señor Friede se ha dado cuenta de esta condición de nuestro mundo actual y ha resuelto, con su trabajo, las objeciones de nuestra incuria. En cuatro volúmenes, que constituyen el primer aporte de su larga labor, ha recogido, sistemáticamente, los documentos que dicen relación con la historia colombiana, en el período colonial que precede al año de 1550, época de suma importancia para el estudio de la actitud de España frente a los indígenas de Colombia.

Contamos pues, con un técnico, además de un acucioso de nuestra verdad histórica, que no ahorra esfuerzo, ni sacrificios, para presentar la génesis de nuestro país, en el prólogo de su vida, como pueblo hispánico. Ante su empresa sólo nos resta decir, que ella es un gran estímulo, para grandes empeños, y reservar, para la muy ilustre Academia Colombiana de la Historia, el mejor elogio, porque ha inspirado esta magnífica obra y la ha ofrecido al público en muy buena edición.

Samuel Jaramillo Giraldo.

MOVIMIENTO
INDIGENISTA CONTINENTAL

Se incluyen aquí los documentos básicos del movimiento indigenista continental, a partir de la Convención Internacional que creó al *Instituto Indigenista Interamericano,* así como lo referente a sus relaciones con la Organización de los Estados Americanos.

Convención Internacional relativa a los Congresos Indigenistas Interamericanos y al Instituto Indigenista Interamericano (diciembre de 1940). 1952. 13 pp. México: $ 2.00. Otros países: Dls. 0.25.

International Convention relative to Inter-American Indian Conferences and the Inter-American Indian Institute (december, 1940). 1952. 13 pp. México: $ 2.00. Otros países: Dls. 0.25.

Acuerdo entre el Consejo de la Organización de los Estados Americanos y el Instituto Indigenista Interamericano. 1953. 6 pp. México: $1.00. Otros países: Dls. 0.15.

Agreement between the Council of the Organization of American States and the Inter-American Indian Institute. 1953. 6 pp. México: $ 1.00. Otros países: Dls. 0.15.

Exposición Interamericana de Artes e Industrias Indígenas, por Manuel Gamio. 1952. 10 pp. México: $ 1.00. Otros países: Dls. 0.15.

Inter-American Exposition of Indian Arts and Crafts, por Manuel Gamio. 1952. 10 pp. México: $ 1.00. Otros países: Dls. 0.15.

Pedidos a:

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

NIÑOS HÉROES 139 **MÉXICO 7, D. F.**

Congresos y Seminarios

Indigenistas Interamericanos

Las Actas de los varios Congresos Indigenistas Interamericanos son de importancia suma, pues en ellas se contienen las recomendaciones y acuerdos a que han llegado eminentes sociólogos y antropólogos del Continente, reunidos en Pátzcuaro, en Cuzco y en La Paz, con el fin de tratar de conocer y resolver los principales problemas de la población indígena de América.

Acta Final del Primer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Pátzcuaro, México (abril de 1940). 1948. 35 pp. México: $ 2.00. Otros países: Dls. 0.25.

Acta Final del Segundo Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Cuzco, Perú (junio 24-julio 4, 1949). 1949. 28 pp. México: $ 2.00. Otros países: Dls. 0.25.

Acta Final del Tercer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en La Paz, Bolivia (2-13 de agosto de 1954). 1954. 30 pp. México: $ 2.00 Otros países: Dls. 0.25.

Seminario sobre Problemas Indígenas de Centroamérica, celebrado en San Salvador (27 de junio-2 de julio de 1955). 1955. 18 pp. México: $ 1.00. Otros países: Dls. 0.10.

Pedidos a:

Instituto Indigenista Interamericano

NIÑOS HÉROES 139 **MÉXICO 7, D. F.**

EDICIONES ESPECIALES

DEL

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

1. *Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial,* por Luis Chávez Orozco. 1943. 61. pp. México: $ 4.00—Otros Países: Dls. 0.50.
2. *Exploración económico cultural en la región oncocercosa de Chiapas, México,* por Manuel Gamio. 1946. 46 pp. y 3 Mapas. México: $ 4.00—Otros Países: Dls. 0.50.
3. *The Health and Customs of the Miskito Indians of Northern Nicaragua: Interrelationships in a Medical Program,* por Michel Pijoan. 1946. 54 pp. (Agotado.)
4. *Índios do Brasil,* por Amílcar Botelho de Magalhães. 1947. 96 pp. México: $ 5.00—Otros Países: Dls. 0.60.
5. *Consideraciones sobre el problema indígena,* por Manuel Gamio. 138 pp. 1948. México: $ 8.00—Otros Países: Dls. 1.00.
6. *Códice Osuna.* Edición con 158 pp. de texto inédito y 80 pp. de paleografía. Prólogo de Luis Chávez Orozco. 380 pp. 1947. México: $ 32.00—Otros Países: Dls. 4.00.
7. *Bibliografía morfológica humana de América del Sur,* por Juan Comas. 2 Tomos: I) 2,791 referencias y tres Índices analíticos; II) Atlas con 8 mapas sobre caracteres somáticos. 230 pp. 1948. México: $ 48.00—Otros Países: Dls. 6.00.
8. *Estudio comparado entre el derecho azteca y el derecho positivo mexicano,* por Carlos H. Alba. 140 pp. 1949. México: $ 8.00—Otros Países: Dls. 1.00.
9. *Índice del ramo de Indios del Archivo General de la Nación (México). de 1534 a 1590.* Tomo I. Recopilado por L. Chávez Orozco. 394 pp. 1951. México: $ 20.00—Otros Países: Dls. 2.00.
10. *La Piedra Mágica. Vida y costumbres de los Indios Callahuayas de Bolivia,* por Gustavo Adolfo Otero. XX + 292 pp. y numerosas ilustraciones. 1951. México: $ 20.00—Otros Países: Dls. 2.00.
11. *Personality and Government. Findings and Recommendations of the Indian Administration Research,* by Laura Thompson. Prólogo de John Collier. 1951. XVIII + 230 pp. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
12. *Legislación Indigenista de Colombia.* Introducción crítica y Recopilación de Antonio García. 1952. 88 pp. México: $ 4.00 — Otros Países: Dls. 0.50.

13. *Ensayos sobre Indigenismo*, por JUAN COMAS. Prólogo de Manuel Gamio. 1953. XIV + 272 pp. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.50.
14. *Índice del ramo de Indios del Archivo General de la Nación (México). De 1590 a 1597*. Tomo II. Recopilado por L. CHÁVEZ OROZCO. 412 pp. 1953. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
15. *El embarazo, el parto y el recién nacido. Manual para parteras rurales*, por LEO ELOESSER, EDITH GALT e ISABEL HEMINGWAY. 1954. 148 pp. México: $ 10.00—Otros Países: Dls. 0.80.
16. *Guía de enseñanza para el libro "El embarazo, el parto y el recién nacido. Manual para parteras rurales"*, por LEO ELOESSER. 1954. 48 pp. México: $ 1.90 — Otros Países: Dls. 0.15.
17. *Legislación Indigenista del Ecuador*. Recopilación de ALFREDO RUBIO ORBE. Prólogo de Gonzalo Rubio Orbe. 1954. 115 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
18. *Legislación Indigenista de Guatemala*. Recopilación de JORGE SKINNER-KLÉE. México, 1954. 135 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.
19. *Los Congresos Internacionales de Americanistas. Síntesis histórica e Índice Bibliográfico General (1875-1952)*, por JUAN COMAS. México, 1954. LXXXIV + 224 pp. y 16 láminas. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
20. *Índices Analíticos de Materias y Onomástico de "América Indígena" y "Boletín Indigenista" (1941-1953)*, preparados por MIGUEL LEÓN-PORTILLA. 1954. 196 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.
21. *Pregnancy, Childbirth and the Newborn. A Manual for Rural Midwives*, by LEO ELOESSER, EDITH GALT and ISABEL HEMINGWAY. 1955. 151 pp. México: $ 10.00—Otros Países: Dls. 0.80.
22. *Teachers' Guide for Pregnancy, Childbirth and the Newborn. A Manual for Rural Midwives*, by LEO ELOESSER. 1955. 48 pp. México: $ 3.00 — Otros Países: Dls. 0.25.
23. *Programas de Salud en la Situación intercultural*, por GONZALO AGUIRRE BELTRÁN, 1955. 191 pp. México: $ 8.00 — Otros Países: Dls. 0.90.
24. *Seminario sobre Problemas Indígenas de Centroamérica, celebrado en San Salvador* (27 de junio a 2 de julio de 1955). 1955. 18 pp. México: $ 1.00 — Otros Países: Dls. 0.10.
25. *Legislación Indigenista de Chile*. Recopilación de ÁLVARO JARA. México, 1956. 128 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.
26. *La Filosofía Náhuatl, estudiada en sus fuentes*, por MIGUEL LEÓN-PORTILLA. Prólogo de Ángel Mª Garibay K. 1956. XVI + 344 pp. (Agotado)

27. *La Mujer Cuna de Panamá*, por Reina Torres de Ianello. Prólogo de Manuel Gamio. 1957. VIII + 56 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.60.
28. *Principales aportaciones indígenas precolombinas a la cultura universal*, por Juan Comas. 1957. 56 pp. y numerosas ilustraciones. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.60.
29. *Bibliografía lingüística de la República Mexicana*, por Anselmo Marino Flores. Prólogo de Manuel Gamio. 1957. 96 pp. y 2 Mapas. México: $ 12.00 — Otros Países: Dls. 1.00.
30. *Legislación Indigenista de Costa Rica*. Recopilación e Introducción de Carlos Meléndez. 1957. 52 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
31. *La Mujer Indígena de Centro América*, por Margarita Gamio de Alba. Prólogo de Miguel León-Portilla. 1957. 96 pp. y numerosas ilustraciones. México: $ 12.00 — Otros Países: Dls. 1.00.
32. *Legislación Indigenista de Argentina*. Recopilación e Introducción de Lázaro Flury. 1957. 44 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
33. *Supervivencias de cultura intelectual precolombina entre los otómies de Huizquilucan*, por Ángel Mª Garibay K. 1957. 46 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.60.
34. *A gravidez, o parto e o recém-nascido. Manual para parteiras rurais*, por Leo Eloesser, Edith Galt e Isabel Hemingway. 1958. 150 pp. México: $ 10.00—Otros Países: Dls. 0.80 Países: Dls. 0.50.
35. *Legislación Indigenista de Honduras*. Recopilación e Introducción de Ernesto Alvarado García. 1958. 99 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.
36. *Introdução à Historia da Antropologia Indígena no Brasil (Século xvi)*, por Estevão Pinto. Apresentação de Manuel Gamio. 1958. 86 pp. México: $ 12.00 — Otros Países: Dls. 1.00.
37. *Ideología Guaraní*, por Natalicio González. Prólogo de Ángel Ma. Garibay K. 1958. 88 pp. Ilustrado. México: $ 10.00—Otros Países: Dls. 1.00.
38. *Legislación Indigenista de México*. Recopilación de varios investigadores. Introducción de Manuel Gamio. 1958. 200 pp. México: $ 20.00—Otros Países: Dls. 2.00.
39. *El Cachibay o Pijibay en la Cultura de los indígenas de América Intertropical*, por Víctor Manuel Patiño. 1958. 34 pp. Ilustrado. México: $ 5.00—Otros Países: Dls. 0.50.